

LES
DOCTRINES JURIDIQUES
CONTEMPORAINES
EN ITALIE

Thèse pour le Doctorat
présentée et soutenue le 17 décembre 1938, à 14 heures,

PAR

Raffaello BATTINO

JURY :

Président : M. DE GEOUFFRE DE LA PRADELLE, Professeur.

Suffragants { *MM. LE FUR, Professeur.*
SCELLE, Professeur.

PARIS

ÉDITIONS A. PEDONE

LIBRAIRIE DE LA COUR D'APPEL ET DE L'ORDRE DES AVOCATS
13, rue Soufflot, 13

1938

A MES REGRETTÉS PARENTS

A MON FRÈRE

**LES DOCTRINES JURIDIQUES
CONTEMPORAINES**

EN ITALIE

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses : ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

LES
DOCTRINES JURIDIQUES
CONTEMPORAINES
EN ITALIE

Thèse pour le Doctorat

présentée et soutenue le 17 décembre 1938, à 14 heures,

PAR

Raffaello BATTINO

JURY :

Président : M. DE GEOUFFRE DE LA PRADELLE, Professeur.

Suffragants { MM. LE FUR, *Professeur.*
SCELLE, *Professeur.*



PARIS

ÉDITIONS A. PEDONE

LIBRAIRIE DE LA COUR D'APPEL ET DE L'ORDRE DES AVOCATS

13, rue Soufflot, 13

1938



INTRODUCTION

Nous avons essayé d'esquisser, dans leurs lignes les plus saillantes, au cours de cet ouvrage, les idées juridiques et politiques de l'Italie moderne. Nous croyons avoir souligné ce que ces idées contenaient de plus caractéristique, de plus représentatif, de plus nouveau. Nous avons surtout eu en vue de ne pas délaissier les idées et les théories qui ont occupé le plus de place dans le développement de l'histoire générale de cette époque. C'est même sous cet angle qu'il nous a paru devoir nous placer.

Le problème qui nous a poussé à effectuer ces recherches est, en effet, le problème politique italien actuel, que nous avons essayé de comprendre en suivant le développement historique de ses antécédents.

Nous ne nous sommes pas borné à un simple classement des doctrines et nous avons tâché d'apercevoir leur fil conducteur : chaque doctrine est, en effet, une fonction de toutes celles qui l'ont précédée, accompagnée ou suivie ; elle ne les ignore jamais et elle ne peut être réellement comprise que sous son cadre historique.

Nous croyons, au demeurant, que rien n'est immuable, que tout peut être dépassé, que l'individu seul demeure, dans son développement spirituel éternel. C'est la seule doctrine à laquelle nous tenons à nous rattacher.

Aux environs de 1860 le problème juridique ne s'était pas encore posé en Italie. Alors que la France avait ses codes depuis Napoléon, l'Italie continuait de subir la domination étrangère, qui empêchait tout progrès véritablement national. Depuis la Renaissance, en effet, toute liberté avait complètement disparu du pays. Les libertés

municipales et seigneuriales du Moyen Age et de la Renaissance avaient été détruites par les invasions étrangères. Les études juridiques, en si grand honneur à l'époque des glossateurs, avaient subi un ralentissement notable. La philosophie et la science politique, que les grandes voix isolées de Giordano Bruno, Tommaso Campanella et Giambattista Vico avaient été incapables de réveiller d'une façon définitive, ne se développaient que de façon tout à fait localisée, lorsqu'elles ne se trouvaient pas totalement annihilées sous le joug de l'oppression étrangère.

Au XVIII^e siècle, le mouvement illuministe européen exerça une influence très forte sur l'Italie aussi, que les répressions sanglantes ne permirent jamais d'étouffer entièrement. Cesare Beccaria, les frères Verri, Gaetano Filangieri, Vincenzo Cuoco, de même que les poètes Giuseppe Parini, Vittorio Alfieri et Ugo Foscolo, enseignèrent la liberté aux Italiens.

Il fallut, cependant, près d'un demi-siècle de luttes âpres et violentes pour que cette liberté fût réalisée. L'indépendance nationale consécutive à l'annexion de la Lombardie, accomplie en 1859, des Deux-Siciles, en 1860, des Etats de l'Italie centrale, en 1861, ne peut être considérée comme pleinement atteinte qu'en 1861.

Pouvait-on dire que la véritable unité morale, celle qui eût dû permettre une saine reconstruction, s'était réalisée par cette proclamation ? Nous ne le pensons pas. Le plus grand artisan de cette unité, celui qui avait travaillé inlassablement pendant plus de trente ans à la préparation de l'esprit unitaire, celui qui avait dirigé toute l'action révolutionnaire en Italie, Giuseppe Mazzini, s'exclamait en 1860 : « Je n'aurai plus de joie de l'Italie. Je ne l'aurai pas, même si demain l'unité était proclamée à Rome. Le pays, avec son mépris de tout idéal, a tué mon âme ». En effet, l'Italie qui venait de se former n'était pas celle qu'il avait espérée pendant ses nombreuses années de lutte. C'était l'Italie de Cavour, celle que la diplomatie étrangère avait tolérée, une Italie qui avait exigé, pour parfaire son unité, l'aide de la Maison de Savoie. L'opération, certes, avait été accomplie de façon démocratique. De

nombreux plébiscites avaient sanctionné les annexions. Mais ce n'était pas encore ce que voulait Mazzini, la république, la seule et véritable démocratie.

Au cours du Risorgimento, les tendances les plus opposées avaient dominé contre lui. Indépendamment de la doctrine des réactionnaires, qui avaient toujours soutenu l'Autriche et les dynasties étrangères régnantes, appuyés sur l'incompréhension de la masse et la tolérance de la bourgeoisie, existait une autre doctrine, non dépourvue d'un certain attrait, suivie par un nombre assez considérable de partisans. C'était la doctrine des modérés, qui cherchait à concilier les réactionnaires avec les révolutionnaires et comptait au rang de ses partisans Cesare Balbo, Giacomo Durando, Massimo d'Azeglio et Vincenzo Gioberti (1). D'Azeglio disait, en effet, qu'il fallait heurter « le plus petit nombre possible d'intérêts », en adoptant « des principes modérés » (2). Si les tendances de ces écrivains présentaient entre elles de nombreuses divergences, elles se ressemblaient, cependant, par l'ardeur avec laquelle ils combattaient les doctrines de la Révolution française. Sans être conservateurs, ils ne pouvaient être qualifiés non plus de révolutionnaires. Ils concevaient le Risorgimento comme une lente évolution et non comme une violente révolution.

Le plus original d'entre eux, Gioberti, avait posé, dans son ouvrage, demeuré célèbre, *Del primato morale e civile degli Italiani*, les principes de la résurrection de la liberté italienne : il concevait le nouvel Etat comme un Etat fédéral sous la présidence du Pape : d'où le nom de *néo-guelfisme* qui fut donné à sa doctrine. Pie IX, d'ailleurs, qui avait été élu en 1846, fit renaître l'espoir, placé par les Italiens dans l'autorité pontificale, pour la libération de leur pays. Cet espoir fut, du reste, déçu, dès

(1) Sur toute cette partie, v. Luigi SALVATORELLI, *Il pens. pol. ital.*, etc., p. 239 et suiv.

(2) Massimo d'AZEGLIO, *Proposta di un programma per l'opinione nazionale italiana*, t. I^{er} de l'éd., *Scritti e discorsi politici*, publiée par De Rubris, Florence, La nuova Italia, 1931, p. 217.

1848, lorsque Pie IX abandonna cette cause. En 1851, parut un nouvel ouvrage politique de Gioberti, *Del rinnovamento civile d'Italia*, où l'auteur s'éloignait notablement de ses doctrines antérieures, admettant un fécond libéralisme. Le néoguelfisme avait fait son temps.

Mais les doctrines modérées n'en avaient pas moins imprégné les esprits de leur caractère conservateur et antirévolutionnaire. C'est avec la révolution que l'on devait construire l'unité italienne ; mais c'est avec l'esprit conservateur que l'on devait édifier la nouvelle Italie unifiée.

Pendant ce temps, Giuseppe Mazzini, l'apôtre de l'unité italienne, prêchait ses doctrines et posait, dans le sang, les bases d'une révolution unificatrice. Au moment même où l'on affirmait ailleurs des doctrines conservatrices moralistes, on ignorait que seule la lutte pouvait permettre de réaliser les idéaux que l'on se proposait. Il est vrai, d'autre part, qu'à partir de 1821, et surtout depuis que Mazzini apparut sur la scène politique, l'Italie ne connut pas un seul instant de trêve : une expédition échouait-elle ? Était-elle cruellement réprimée ? On recommençait le lendemain car il fallait agir pour faire l'Italie. *Pensée et action*, tel était le symbole de Mazzini. Pas de pensée sans action. Alors que les réactionnaires et les modérés se contentaient de penser, et encore, quelle était donc la valeur de cette pensée abstraite ? — Mazzini agissait. Partout, des expériences révolutionnaires avaient lieu. Partout, elles échouaient. Mais la doctrine prenait corps, s'étendait ; elle recueillait des adhésions innombrables.

La doctrine de Mazzini avait le caractère d'un véritable apostolat ; elle s'inspirait continuellement de l'idée de Dieu ; le devoir passait avant tout ; c'était même un caractère très frappant de sa doctrine politique que de voir la place qu'il accordait au devoir. S'il était lui aussi contraire aux théories de la Déclaration des droits de l'homme, cependant, quelle différence avec l'opposition des modérés à cette théorie. « Le droit, disait Mazzini, c'est la

foi dans l'individu : le Devoir, c'est la foi commune collective. Le droit ne peut que commander la résistance, détruire, non pas édifier : le Devoir édifie et associe ; il découle d'une loi générale, alors que le premier ne découle que d'une volonté » (*Fede e avvenire*, éd. nat., VI, pp. 336-337). Mazzini veut dépasser l'individualisme, à la fois empirique et matérialiste, de la Révolution, en en développant la spiritualité. « Mazzini cherchait un principe qui préposât le moral au matériel, l'altruisme à l'égoïsme, l'humanité à l'individu — remarque Bolton King (*Mazzini*, p. 263) — ; quelque chose qui conciliât, alors que les droits divisent, quelque chose qui permît à l'homme d'atteindre l'idéal, de vivre pour l'idéal, de mourir pour ses frères... Ce principe c'est le devoir ». La vie n'est elle-même qu'une mission devant servir à remplir ses devoirs. Mais cette religion mystique s'unissait à une religion de l'action, qui rend la doctrine de Mazzini absolument concrète. « Celui qui sépare la foi des œuvres, l'homme moral de l'homme pratique et politique, — dit Bolton King en citant Mazzini (*op. cit.*, p. 267) — n'est pas vraiment religieux ». L'idéal de Mazzini est véritablement dans l'action, dans une action qui a pour but l'unification de l'Italie, la constitution de l'Etat italien.

« Le but de la politique, — dit-il (*Scr. ed. e ined.*, t. XVI, p. 25) — c'est l'application de la loi morale à l'ordre civil d'une Nation ». L'Etat a des buts éthiques comme la garantie de la liberté des citoyens, la réalisation de l'association entre ceux-ci, la poursuite de leur éducation. « L'individu est sacré pour nous — écrit-il (*ibid.*, p. 29) — et la société l'est de même. Nous ne voulons pas détruire le premier pour la seconde, comme nous ne voulons pas bâtir une tyrannie collective ; de même, nous n'entendons pas admettre les droits de l'individu en dehors de la société, en nous condamnant à une anarchie perpétuelle. Nous voulons équilibrer les effets de la liberté et de l'association en une noble harmonie... Tout dans la liberté pour l'Association ». Cette synthèse se réalise dans la souveraineté théocratique du peuple.

« Dieu ne délègue la souveraineté à aucun individu ; la

partie de la souveraineté qui peut être représentée sur notre terre est confiée par Dieu à l'Humanité, aux Nations, à la Société » (Mazzini, *Scr. ed e ined.*, XVIII, p. 88). C'est de cette conception que découle la doctrine républicaine unitaire de Mazzini ; « la république était pour lui la forme la plus logique de la démocratie », remarque Bolton King (*op. cit.*, p. 288). « Par république — disait Mazzini à l'Assemblée romaine en 1849 — nous n'entendons pas une simple forme de gouvernement, un nom, un système imposé aux rivaux de la partie victorieuse. Nous entendons par ce terme un principe, un nouveau pas en avant que le peuple fait sur le chemin de l'éducation, un programme d'éducation à réaliser, une institution politique destinée à produire un effet moral ; nous entendons un système qui doit développer la liberté, l'égalité, l'association... » (Mazzini, cité par Bolton King, *op. cit.*, p. 290).

Ce qui domine, dans cette idée républicaine, c'est sa base nationale, l'idée de nationalité. Ce n'est pas là du vulgaire nationalisme ; c'est la forme que la lutte pour la liberté avait assumée en Italie dans la première moitié du XIX^e siècle. Certains nationalistes, comme Giovanni Gentile, font donc aujourd'hui une revendication abusive de la personnalité de Mazzini. Celui-ci a été nationaliste au XIX^e siècle comme il aurait été internationaliste au XX^e. La Nation est, au demeurant, pour lui, un être spirituel, « l'universalité des citoyens parlant la même langue, associés, avec l'égalité des droits civils et politiques, au but commun, qui est celui de développer et de perfectionner progressivement les forces sociales et l'activité de ces forces » (Mazzini, éd. nat., III, p. 54). Cependant « la langue, le territoire, la race, ne sont que des *indices* de la *Nationalité*, incertains s'ils ne sont pas reliés ensemble : ils requièrent, somme toute, une confirmation de la tradition historique, du long développement d'une vie collective, marqué par les mêmes caractères » (M., *Scr. ed. e ined.*, XVII, p. 164). On arrivera ainsi, d'après lui, à la constitution des Etats-Unis d'Europe. Nous sommes bien loin, on le voit, de tout nationalisme. La Nationa-

lité, par suite, aussi bien que la République, doit être une expression de la conscience populaire ; elle doit aboutir à une unification harmonieuse de tous les peuples.

Le mysticisme de Mazzini et sa conception de la démocratie l'empêchaient de se rapprocher du socialisme, sous la forme que lui conféra Marx ; non pas que Mazzini appréciait l'ordre économique existant ; mais il croyait que l'on pouvait éliminer les injustices sociales en développant le plus possible la petite propriété. Il fallait en même temps pousser les propriétaires à rémunérer plus équitablement le travail ; il fallait, d'autre part, pousser les travailleurs à s'unir en des associations de travail libres et volontaires (coopératives de production) garantissant à chacun d'eux une part du produit du travail commun et le droit à une participation proportionnelle aux bénéfices (V. Rosselli, *Mazzini et Bakounine*, p. 6 et suiv.). Ces théories créèrent une dissension profonde entre Mazzini et les socialistes. Alors qu'il avait cru pouvoir collaborer avec l'Internationale, il s'aperçut que la doctrine de la lutte des classes rendait cette collaboration impossible. Il fut, dès lors, âprement combattu par Bakounine, qui importa le socialisme politique en Italie (3). De nombreux mazziniens comme Osvaldo Gnocchi-Viani, Errico Malatesta, Caporusso, Saverio Friscia, Gambuzzi, Celso Cerretti, Francesco Natta, Leoncavallo, Fanelli, Piccioli-Poggiali, Francesco Piccinini, Vincenzo Pezza, abandonnèrent leur maître pour passer dans les rangs des socialistes (4).

Pendant le Risorgimento, un autre esprit d'élite a occupé une place énorme. Carlo Cattaneo n'est pas aussi connu que Mazzini ; son activité révolutionnaire n'a pas été aussi intense que celle de son contemporain ; il n'a pas fondé une *Jeune Italie* ou une *Jeune Europe* ; il n'a organisé

(3) Sur les idées sociales de Mazzini, V. : Nello ROSSELLI, *Mazzini e Bakounine*, Turin, Bocca, 1927.

(4) N. Rosselli, *op. cit.*, p. 337 et suiv.

aucune tentative insurrectionnelle. Il n'en est pas moins grand pour cela. Bien plus profond et cohérent que Mazzini, Cattaneo, lui aussi, n'a pas exposé ses idées dans une œuvre systématique.

Une seule fois, au cours des *Cinq journées de Milan*, en 1848, il eut, presque contre son gré, à pratiquer l'action révolutionnaire, bien qu'il estimât, à ce moment, que l'insurrection était prématurée. Il n'hésita quand même aucunement à la diriger et démontra que son génie politique ne craignait pas d'être diminué par l'expérience. Contrairement à Mazzini, qu'il admirait, d'ailleurs, beaucoup, « Cattaneo ne croyait pas aux insurrections désorganisées et isolées ; il n'approuvait pas les sociétés secrètes, parce qu'il voulait substituer la *doctrine*, l'*idée* à l'*initiation*, aux *pactes*. L'Italie doit cependant à Mazzini d'avoir permis, grâce à sa prédication infatigable, que l'*idée* devint plus forte que le *pacte* » (B. Brunello, *Cattaneo*, p. 162).

Si Cattaneo semble un positiviste, par ses doctrines philosophiques, et si Mazzini semble, au contraire, un idéaliste métaphysique, en fait, le véritable idéaliste, c'est Cattaneo, et le véritable positiviste, c'est Mazzini. Cattaneo serait en effet un positiviste, si l'on s'arrêtait à l'énoncé de ses théories philosophiques. « La philosophie est une science de résumé, de connexion, de *synthèse*, dit-il (*Op. ed. e ined.*, V, p. 337) ; elle peut bien élaborer les doctrines déjà mûres, mais elle ne laisse aucune place aux sciences qui ne sont pas encore nées ». « Elle doit partir du connu et du certain — ajoute-t-il ailleurs (*op. cit.*, VI, p. 259) — pour arriver à l'incertain et à l'inconnu ». Mais, dès lors que l'on examine ses idées politiques, l'idéalisme le plus pur apparaît.

Mazzini était un mystique, un métaphysicien abstrait ; Cattaneo était un réaliste. De plus, Cattaneo était fondamentalement républicain, fédéraliste et, par suite, individualiste, alors que Mazzini était un républicain unitaire et religieux. « Cet homme est un vendu » (5), s'exclama-t-il,

(5) V. à ce sujet l'ouvrage d'Antonio MONTI, *Un drama fra gli esuli*, Milan, Caddeo, 1921, 2^e partie, pièce A, p. 77 ; Ferrari, ami de Cat-

un jour, au sujet de Mazzini, pendant les *Cinq journées* de Milan, ne comprenant pas que l'on pût faire preuve d'un tel esprit. Cattaneo était, en effet, républicain et fédéraliste parce qu'il était démocrate. Ses idées républicaines et démocratiques reflétaient sa conception de l'individu, sujet créateur de toute la réalité politique. Son fédéralisme était une construction rationnelle, ne ressemblant en rien au vulgaire municipalisme lombard dont l'accusait Mazzini. Ce fédéralisme était à la base de son idée grandiose des Etats-Unis d'Europe, ayant un fondement bien plus solide que la construction similaire de Mazzini : c'était, pour Cattaneo, le seul choix possible entre les deux grandes constructions politiques continentales existantes, le fédéralisme américain et le centralisme aristocratique de l'Asie. Cette théorie est à la base de toute réalisation concrète de l'autonomie des peuples, où la liberté des grands et des petits soit identiquement respectée.

Cattaneo fut, de plus, un précurseur certain du marxisme, dans sa façon de concevoir l'histoire : en admettant un élément économique dominant, dans l'interprétation des faits historiques, il n'était pourtant pas un déterministe économique, comme Marx ; l'économie demeurerait pour lui *l'un* des facteurs de la vie sociale. Il repoussa la métaphysique qui dominait à son époque et il combattit tout ce qui n'était pas concret, dans l'histoire ; il se refusa à admettre l'esprit de parti, dans l'historiographie : il repoussa, par suite, les tendances de l'école catholique libérale de Balbo, comme celles de son ami Ferrari (6).

Cattaneo conçoit le droit comme une création de la société dans la réalisation de ses buts. « De la confusion des histoires anciennes et modernes — dit-il (*op. cit.*, VI, p. 334) — prend naissance un *fait constant* et *universel*, une *loi* :

taneo, soutenait contre Mazzini la nécessité d'un appel à l'intervention de la République française et la nécessité de la constitution d'une assemblée lombarde, que Mazzini, républicain unitaire, n'admettait pas.

(6) V. B. CROCE, *St. d. storiogr. ital.*, Bari, Laterza, 2^e éd., 1930, t. I^{er}, p. 212 et suiv.

c'est l'action d'une force morale qui est engendrée par la conscience à la lumière d'une nouvelle idée, c'est elle qui pousse les peuples vers une seule et *universelle association*, qui est la réalisation du *droit universel*. Le principe de ce droit consiste en ce que *l'homme reconnaît en chaque homme son semblable ; il se reconnaît lui-même dans tous les hommes ; il sent l'humanité dans le Moi* ». Le droit est donc le moment social de l'individu. « Le Droit est une façon d'agir conforme à la conscience que chaque homme fait partie d'un ordre social » (*op. cit.*, VI, p. 328). Il est conçu d'une façon historique, dans un développement perpétuel. Le droit est inconcevable sans le progrès. Cette vision sociale des choses caractérise jusqu'à sa philosophie, dans la substitution, qu'il réalise, de la « psychologie des esprits associés » à la psychologie individuelle.

Même à côté de Mazzini, qui exalte la vertu du sacrifice et de la religion, Cattaneo n'est pas diminué, avec son réalisme et son positivisme ; il a compris, en effet, que la seule conception réelle de la vie est celle qui tient compte de l'individu. Cattaneo n'a pas peur de l'égalitarisme démocratique de la Déclaration des droits de l'homme ; il tâche de la comprendre, de l'humaniser : on a alors sa conception de la démocratie et de la république, son fédéralisme, son idée des Etats-Unis d'Europe.

Le fédéralisme de Giuseppe Ferrari, grand ami de Carlo Cattaneo, est beaucoup moins profond que celui de ce dernier. Sa conception philosophique découle elle aussi de celle de Romagnosi, que Cattaneo considérait comme son maître. Mais Ferrari est un sceptique, qui n'a pas la même foi que Cattaneo dans l'humanité et dans l'homme. Très brillant, mais très inégal, Ferrari a parfois des conceptions historiques extrêmement fécondes. Il a contribué à faire connaître Giambattista Vico aux Italiens, qui l'avaient oublié. Mais il introduit, par ailleurs, une grande dose d'imagination, dans son interprétation de l'histoire. Il est fédéraliste par dilettantisme, et se pique d'être socialiste. Il ne

cherche, en fait, qu'à paraître original. Alors que Cattaneo était fédéraliste par conviction, alors que le socialisme découlait forcément de ses conceptions, Ferrari l'est par son imagination. Il apparaît, par instants, comme un précurseur — et c'est ainsi qu'il a été considéré par le socialisme italien traditionnel — et, à d'autres moments, comme un survivant du XVIII^e siècle ; il n'est, à vrai dire, rien de tout cela : il n'est pas un précurseur, car son socialisme n'est pas une doctrine nécessaire à sa conception de la vie, une chose réelle, concrète ; il n'est pas davantage un survivant du XVIII^e siècle, pour une raison identique ; le XVIII^e siècle avait ses problèmes : il essayait de les résoudre, soit par des utopies, soit en préparant cet immense mouvement politique que fut la Révolution, soit encore en inspirant les réformes des princes. Ferrari n'a pas de problèmes à résoudre ; ce n'est même pas pour résoudre les problèmes du Risorgimento qu'il bâtit ses théories ; c'était pour satisfaire son esprit, son imagination.

Ausonio Franchi — de son vrai nom Cristoforo Bonavino — prêtre défroqué qui se repentit peu de temps avant sa mort de son socialisme, fut aussi un socialiste comme Giuseppe Ferrari, sans exercer, néanmoins, une influence aussi forte et aussi durable que celui-ci. Il fut, lui aussi, un sceptique, en philosophie, et il essaya de bâtir une doctrine politique socialiste. Il dirigea, à Turin, le journal *La ragione*, de 1854 à 1857, et contribua à mettre en lumière la « question sociale » au Piémont. « Les ennemis du peuple — disait-il dans le *Programme* publié dans le premier numéro de son journal (Turin, le 21 octobre 1854) — maîtres du sol et de l'argent, qui mènent une vie aisée et délicieuse, levèrent un cri d'horreur contre n'importe quel projet de réforme en faveur de la classe pauvre qui travaille ; ils se tournèrent, avec des clameurs ridicules, vers les droits inviolables de la propriété et de la famille, pour abattre le spectre menaçant du socialisme... ». Que voit-on, aujourd'hui, au demeurant ? « On voit qu'il existe une inégalité de biens si énorme et si malhonnête que l'on ne peut la concevoir comme ayant été instituée par la nature et par la justice... ».

Un socialisme plus fécond et plus actif avait été conçu par Carlo Pisacane, le héros de l'expédition de Sapri, où il fut tué. Brillant officier dans l'armée napolitaine, noble, par surcroît, il n'hésita pas à abandonner la carrière des armes lorsqu'il s'aperçut qu'elle constituait une entrave à sa liberté. Après avoir pris part, à côté de Cattaneo, à la libération de Milan, en 1848, il est à Rome, en 1849, aux côtés de Garibaldi et de Mazzini, pour défendre la République. En 1851, fort de ces expériences, il publie son premier ouvrage (7). Le problème italien est pour lui non seulement un problème d'indépendance nationale, mais aussi de libération sociale ; comme le remarque Nello Rosselli, il concevait le problème italien « à un point de vue de stupéfiante modernité » (8).

Le socialisme de Pisacane était d'ailleurs, dans le Piémont de ce temps, une chose assez naturelle. En ce qui concerne la presse, il suffira de citer les noms des journaux ouvriers qui paraissaient au Piémont à cette époque : à Turin, *Il giornale degli operai*, *Proletario*, *L'uguaglianza* ; à Gênes, *L'amico del povero*, *Il lavoro*, *La bandiera del popolo*, *L'associazione*, *La libertà e associazione* ; parmi les journaux philosocialistes ou socialistes plus ou moins intellectuels, la *Gazzetta del popolo* de Turin, *La fratellanza* de Cuneo, *L'universitario* de Turin, *La voce del deserto*, dirigée par Brofferio, de Turin ; parmi les organes plus ou moins scientifiques, il y avait à Turin les hebdomadaires *La ragione* d'Ausonio Franchi et *L'imparziale* et le quotidien *La speranza*.

Quel était le type de socialisme de Pisacane ? Rosselli le définit : « Comme socialiste, — dit-il (*op. cit.*, p. 213-214) — Pisacane échappe aux classifications habituelles ; c'est un anarchiste fédéraliste lorsqu'il combat toute tentative de pouvoir central... et dans la dynamique du processus révolutionnaire ; il se révèle comme un communiste auto-

(7) *Guerra combattuta in Italia*, etc., Gênes, Pavesi, 1851, 2^e éd. Rome, 1906.

(8) Nello ROSSELLI, *C. Pisacane nel Risorg. ital.*, Turin, Bocca, 1932, p. 141 ; nous nous référons une fois pour toutes à cet ouvrage, constituant l'étude la plus sérieuse sur Pisacane.

ritaire lorsqu'il prévoit que toute forme d'activité dans la société postrévolutionnaire découlera de deux grandes et toute-puissantes Associations monopolisatrices de travail industriel et sera organisée par elles... Son socialisme n'a rien d'international... Mais quelles que soient les contradictions de son socialisme... son importance dans l'histoire de nos doctrines politiques, de même que ses limites, consiste certainement dans le lien qu'il représente entre la révolution sociale et le problème national italien ». C'est là la principale caractéristique de Carlo Pisacane, qui fut un héros typique du Risorgimento, parce qu'il ne se borna pas à penser et à conspirer, mais il voulut aussi agir et il mourut au cours de l'action. Le xix^e siècle est un siècle de libération nationale, en Italie : le problème qu'il pose est un problème d'ordre interne, mais c'est aussi un problème d'ordre international, car il implique la création d'un nouvel Etat libre. Cependant, on parle trop de délivrer les Italiens du joug de l'étranger et l'on parle trop peu de refaire les Italiens. C'est de cela que s'est aperçu Pisacane ; c'est en s'apercevant de cette faute séculaire, qui pèse encore sur les institutions présentes, qu'il a aperçu ce qu'un siècle de disputes enflammées n'a pas encore permis d'éclaircir : l'essence intime du problème politique, qui est intérieur et extérieur à la fois, car il part de l'individu pour aboutir à l'humanité tout entière.

La conception du Comte Camillo Benso de Cavour est à l'opposé de celle de Pisacane : autant celle-ci était révolutionnaire, autant la doctrine cavourienne est conservatrice. Cavour veut avant tout que l'ordre soit maintenu : c'est un partisan de la légalité ; il oppose aux avantages du progrès dans le désordre les énormes inconvénients, dépassant largement ces avantages, que le désordre produirait : il est donc pour un *juste milieu*.

« Le temps des conspirations est passé — dit-il (*Scritti*, II, pp. 17-18) — ; l'émancipation des peuples ne peut être l'effet ni d'un complot ni d'une surprise, elle est devenue la conséquence nécessaire des progrès de la civilisation chrétienne, du développement des lumières. Les forces

matérielles dont disposent les gouvernements seront impuissantes à maintenir sous le joug les nations conquises, lorsque l'heure de leur délivrance aura sonné ; elles céderont devant l'action des forces morales qui grandissent chaque jour et qui doivent tôt ou tard opérer en Europe, avec l'aide de la Providence, une commotion politique, dont la Pologne et l'Italie sont appelées à profiter plus que tout autre pays ».

Il est optimiste et il nourrit une grande confiance dans l'ordre naturel et dans la bonté de l'individu. Cette conception libérale s'étend même à l'économie. C'est là ce que l'on peut appeler le libéralisme conservateur du Comte de Cavour.

Il ne faut pas croire, cependant, que Cavour ait apprécié l'égalitarisme démocratique. Certes, il ne méprisait pas la Révolution française, comme certains modérés : mais il l'appréciait comme on pouvait l'apprécier sous la Monarchie de Juillet, par opposition à l'esprit réactionnaire de la Restauration. La politique n'était pas le fait du peuple : c'était la tâche qui appartenait à une aristocratie : il était heureux que le *Statuto*, la constitution piémontaise, n'eût pas été arraché au roi par le peuple, de même qu'il était heureux que le roi ne l'eût pas simplement « octroyé » ; la façon dont avait été accordée cette constitution lui semblait devoir refléter le véritable libéralisme, qui consiste en un accord et en une compréhension tacites entre le souverain et le peuple (9).

Comme il n'admettait pas les excès démocratiques, de même n'admettait-il pas le socialisme, qu'il fut amené à juger à propos de la Révolution de 1848. « Ce ne sont pas les idées de république et de démocratie qui m'effrayent, — écrivait-il dans le *Risorgimento* le 6 mars 1848 — c'est le spectre du communisme qui maintient tant d'esprits dans le doute et dans l'hésitation ».

Cela ne l'empêche pas de se prononcer contre les réactionnaires et les cléricaux. Le *juste milieu* l'emporte tou-

(9) En ce qui concerne la pensée de Cavour nous nous sommes servi surtout de l'ouvrage précité de Salvatorelli, ch. VIII.

jours chez lui. « En face de l'absolutisme mazzinien — remarque très justement M. Salvatorelli (*op. cit.*, p. 312) — qui embrasse la politique, la morale et la religion et qui paraît transcendant à l'humanité, même s'il lui est directement révélé, en face de cet absolutisme qui tend à construire une société intimement confondue dans une seule foi, une société-église, Cavour éprouve la répugnance du politicien libéral, réaliste, empirique, qui poursuit des objectifs concrets et immédiats avec les moyens qu'il a à sa disposition ; du rationaliste qui aime à distinguer, et non pas à unifier d'une façon mystique, pour lequel l'Eglise est l'Eglise et l'Etat est l'Etat et la politique n'est pas la religion et la morale accepte les tempéraments opportunistes de la politique... ; de l'individualiste qui tient surtout à la liberté de la pensée et à l'indépendance de l'action ». C'est cet amour de la liberté qui lui fit prononcer la formule demeurée célèbre : « L'Eglise libre dans un Etat libre ». C'est ce même amour de la liberté qui lui permit d'accorder toutes les libertés à l'Eglise, pourvu qu'elle n'empiétât pas sur le domaine réservé à l'action étatique.

Le libéralisme conservateur et réaliste de Cavour, qui avait permis la réalisation de l'unité italienne dans la phase conclusive de cette unification, fut celui qui domina, au cours des premières années qui suivirent la proclamation du Royaume d'Italie, jusqu'en 1876. C'est la période pendant laquelle gouverne ce que l'on appelle la *Droite historique*. C'est à la Droite que l'on doit la reconstruction du Royaume sur des bases parlementaires, avec une administration intérieure, financière et militaire des plus solides. C'est la Droite qui permit à l'Italie de conquérir peu à peu la place qui lui appartenait dans le concert des grandes puissances européennes (10). Mais c'est aussi cette Droite qui avait effacé la tradition révolutionnaire de Mazzini, de Cattaneo et de Pisacane. C'est cette Droite qui fit retourner l'Italie dans l'ordre sans progrès, dans la liberté conserva-

(10) Sur toute cette période V. B. CROCE, *St. d'It.*, Bari, Laterza, 1928, 5^e éd., *ibid.*, 1934.

trice. C'est à cette Droite que l'on doit d'avoir oublié tout idéal et de s'être contenté d'un libéralisme réaliste prêt à tous les accommodements.

Lorsque, le 18 mars 1876, le dernier cabinet de droite fut renversé, la *Gauche*, celle que Croce appelle *Jeune Gauche* en l'opposant à la *Gauche historique* et révolutionnaire (*St. d'It.*, 1^{re} édit., p. 6), n'avait plus conservé aucune des idées de la tradition mazzinienne, socialiste et révolutionnaire, qui avaient donné l'élan vital au Risorgimento. C'était une fraction parlementaire qui ne venait au pouvoir que parce que la Droite s'était usée par l'exercice prolongé de celui-ci.

En même temps que Cavour mettait à exécution ses projets réalistes, la philosophie italienne plongeait dans la métaphysique la plus profonde. Sans remonter jusqu'à Antonio Rosmini Serbati, dont l'idéalisme ontologique ne manque pas de profondeur, il suffit de se référer à Terenzio Mamiani et à sa *philosophie des écoles italiennes* pour voir à quel degré de métaphysique et de formalisme superficiel et abstrait l'on était arrivé. Cela ne manqua pas d'influencer la philosophie du droit, qui n'avait aucune raison d'être, à une époque où il ne s'agissait pas de chercher un concept du droit, mais plutôt de réaliser un nouvel ordre politique, qui se serait reflété naturellement sur les conceptions juridiques. Le droit perd alors tout contact avec la vie et il devient une pure élucubration doctrinale.

On aperçoit cela dans la correspondance qu'échangèrent entre eux Terenzio Mamiani et Pasquale Stanislao Mancini sur la philosophie du droit, en 1841. Bien qu'elles aient été écrites à une époque où l'activité révolutionnaire ne battait pas son plein, ces lettres reflètent l'état d'esprit qui domina, dans les cercles intellectuels, pendant toute cette période. Mancini s'oppose à la théorie soutenue par Mamiani, d'après laquelle la morale, le droit et la loi seraient identiques, cette identité étant expliquée par la transcendance divine. Mancini oppose son sain réalisme de juriste aux abstractions de Mamiani ; s'il a le tort de tirer des déductions hâtives de faits affirmés, très souvent, d'une

façon dogmatique, il n'en conserve pas moins l'énorme mérite de nous faire demeurer dans la sphère du concret. Mancini, qui avait la modestie de la science, contrairement à la présomption aussi vaine qu'injustifiée de Mamiani, tout en admettant la possibilité d'une morale transcendante, veut concevoir le droit en dehors de cette morale. Par conséquent, le domaine propre de la morale est celui du « bien ou du mal moral », par lequel l'homme, « composé d'esprit et de matière », réalise la partie spirituelle de sa personnalité, en relation avec Dieu, grâce à la « participation au Bien absolu » ; d'autre part, « l'homme en relation avec ses semblables se sentira fourni de facultés *morales* et *sensibles* (d'où « le bien ou le mal sensibles »), c'est-à-dire qu'il agira selon le *bien moral* et *sensible* en même temps, selon la *morale* et l'*utilité*. Ces facultés s'appelleront des *droits* (Mamiani et Mancini, *Fond. d. fil. d. dir.*, p. 84). On réalisera dans la morale la personnalité divine, alors que l'on réalisera la personnalité humaine dans le droit. De là l'intériorité et l'incoercibilité, l'intimité des devoirs moraux, par rapport à l'extériorité des manifestations juridiques, à la coercibilité et à la socialité des devoirs juridiques.

Ce qu'il faut retenir surtout de cette polémique c'est le réalisme de Mancini s'opposant à l'ontologisme de Mamiani : pour Mancini, « le droit est essentiellement *moral* et *utile* » (*op. cit.*, p. 141) ; pour Mamiani, au contraire, « toute forme légitime du droit... fait... partie de l'ordre moral suprême... » (*op. cit.*, p. 39) ; il se distingue de celui-ci parce que le droit est « une espèce particulière, qui est comme subordonnée au genre dans lequel domine la loi morale » (*op. cit.*, p. 238). Cette première tentative d'un juriste comme Mancini de réagir contre la métaphysique dominante permet de comprendre la nécessité, pour la philosophie juridique italienne, de débarrasser le terrain de toute discussion stérile, pour pouvoir réaliser l'ordre juridique nouveau que l'Italie aurait eu à édifier après son unification. Ce besoin fut d'autant plus ressenti, après l'unification, que la Gauche arrivait au pouvoir, en 1876, s'opposant à l'idéalisme qui avait été le fait d'un

grand nombre de doctrinaires libéraux de droite, après la mort de Cavour. Avec la Gauche, ce fut le positivisme qui vint au pouvoir ; il domina en Italie pendant toute la fin du XIX^e siècle. Le positivisme accepta la perte des idéaux du Risorgimento et il chercha à détruire tout idéal. Plus tard, lorsque l'idéalisme retourna à l'attaque, se rattachant à certaines traditions de la Droite historique et de l'Ecole hégélienne de Naples, nul ne revendiqua la tradition révolutionnaire du Risorgimento. Elle ne représentait plus rien de vivant. C'était une flamme qui s'était éteinte, faute d'avoir été conservée par le développement incessant de l'histoire.

Ce pénible malaise caractérise la période pendant laquelle nous vivons. Le réalisme domine de nouveau la politique sans que nul idéal de liberté et de progrès ne s'oppose au réalisme autoritaire. Celui qui revendique la liberté, c'est encore Benedetto Croce, conservateur libéral, en politique, idéaliste réaliste, en philosophie. C'est une liberté qui attend l'épreuve des faits pour être véritablement réalisée.

CHAPITRE PREMIER

Le positivisme philosophique et juridique.

Le besoin de réagir contre la métaphysique de Mamiani et du platonisme en général fut ressenti dans tous les milieux philosophiques, dans les années qui suivirent immédiatement la proclamation du Royaume d'Italie. On ne se contenta plus de vagues affirmations d'un ontologisme périmé, que toute la philosophie kantienne et postkantienne eût dû avoir enterrées à jamais. Le problème de l'Être fut négligé en faveur de problèmes particuliers : s'ils n'avaient pas la majesté de celui-ci, du moins présentaient-ils l'avantage d'être concrets et d'être compris de tous. La philosophie descendait d'une sphère inaccessible au commun des mortels à une identification de plus en plus complète avec la vie. Le philosophe n'était plus un Dieu transcendant, vivant dans un monde supérieur, n'ayant aucun contact avec les problèmes de ce monde ; c'était un homme comme les autres, s'appliquant, avec plus d'acharnement que les autres, à pénétrer le sens profond des cas concrets pouvant se présenter. Le dualisme entre un monde abstrait de la pensée et un monde concret des actions, auquel s'appliqueraient des principes éternels et immuables, révélés par la connaissance du monde transcendant de la pensée, fut brutalement nié. Le dépassement de ces principes fut opéré, non par un retour à Kant, qui avait été ignoré des partisans du dualisme ontologique néo-platonicien, mais par la négation pure et simple de toute idée qui ne soit elle-même l'expression d'un fait. Le *fait* devint le nouveau dieu de la philosophie italienne, s'opposant à l'*idée* abstraite des néo-platoniciens.

On croyait avoir dépassé le dualisme instauré par l'idéalisme métaphysique sans s'apercevoir que l'on créait

ainsi un monisme agnostique, bien plus dangereux que le dualisme métaphysique. Les néo-platoniciens avaient peut-être ignoré le monde des faits pour construire un monde des idées complètement abstrait : leur philosophie devait s'appliquer, après coup, à un monde pour lequel elle n'avait pas été créée ; elle n'était pas l'expression d'une expérience spirituelle concrète, mais elle obéissait à une raison qui ne voulait trouver qu'en elle-même, abstraction faite de toute expérience, les principes régissant le monde : elle s'était donc condamnée elle-même à succomber devant l'expérience de ces faits qu'elle avait pris le parti d'ignorer complètement. Incapable de résoudre véritablement le moindre problème concret, elle n'était, somme toute, qu'une œuvre de pure imagination : mais, du moins, était-ce là une imagination humaine, ayant peut-être le tort d'ignorer l'existence d'une réalité qui n'est pas seulement subjective, mais ne niant pas la nécessaire spiritualité du monde. Le sujet pensant pouvait être mû par un Être supérieur ou ne chercher qu'en lui-même la raison de ses recherches ; il n'en restait pas moins que la révolution cartésienne, posant le Moi pensant comme vérité première de n'importe quelle philosophie, était entendue des néo-platoniciens. Ce que ceux-ci avaient ignoré, c'était la nécessité de l'immanence dans toute philosophie pour qu'elle soit concrète.

Les positivistes, par contre, avaient cru pouvoir se passer de poser le problème du sujet de la connaissance, proclamant simplement la nécessité de l'objectivité de la connaissance même. Que l'homme fût un sujet capable de connaissance, peu importait ; il suffisait d'affirmer que la Nature était l'objet de la connaissance et qu'il fallait essayer d'en pénétrer les secrets. L'individu était résolu dans la Nature : il n'était plus qu'un atome dans celle-ci, incapable de s'élever au-dessus de l'*alma mater*. Tout le réel était objectif : le dualisme ontologique semblait donc avoir complètement disparu. Mais il ne suffit pas de nier l'individu au profit d'une Nature abstraite ; encore faut-il que cette Nature soit capable de s'imposer à l'individu s'avérant comme la seule vérité rationnelle. Il faut, en d'autres

termes, que l'individu sente la rationalité de son absorption dans la Nature. Or, la Nature ainsi conçue est précisément irrationnelle, ou, pour être plus précis, a-rationnelle. L'individu naturel devrait donc être un individu non pensant, a-rationnel lui-même : sa vie devrait être entièrement « déterminée » par la Nature extérieure ; sa pensée elle-même ne serait rien d'autre que le reflet du monde extérieur qui s'imposerait à elle en vertu d'une prémisse aussi dogmatique que n'importe quelle prémisse métaphysique.

Le positivisme italien n'est jamais arrivé à une telle conclusion, que la rigueur des principes aurait dû, cependant, lui imposer. Une véritable dissolution de l'esprit dans la matière ne se retrouve que dans les théories de quelques-uns des penseurs de l'Ecole criminelle positive. Mais elle n'arrive pas à s'étendre, étant surtout déterminée par l'ordre d'études poursuivi par cette école. On peut remarquer, au contraire, une tendance certaine à l'atténuation de ces principes, par l'affirmation d'un vague moralisme empirique chez la plupart des penseurs de cette école.

L'individu, qui avait été nié comme sujet de la connaissance, reparait comme le sujet de la vie pratique ; il est incapable de penser, mais il est capable d'agir sciemment ; il peut s'organiser en société ; cette société sera conçue, il est vrai, très souvent, comme un organisme naturel, doué d'une vie propre ; il n'en reste pas moins qu'elle est composée d'individus, auxquels on ne conteste pas une certaine autonomie.

La valeur du positivisme n'est pas celle d'une philosophie générale, mais celle d'une philosophie remettant au premier plan l'étude des problèmes particuliers ; aucun effort véritablement systématique n'a été tenté en Italie, si l'on excepte l'œuvre de Roberto Ardigò, le père du système positiviste italien.

On trouve, parmi les positivistes italiens les plus fameux (1) : un naturaliste, Salvatore Tommasi, provenant

(1) Sur cette partie, V. G. GENTILE, *Le orig. d. fil. contemp. in Italia*, t. II, *I positivisti*, Messine, Principato, 1921.

du milieu idéaliste hégélien dominant à Naples autour de Bertrando Spaventa : il fut amené au positivisme par ses études médicales, sans jamais abandonner complètement sa foi primitive dans l'esprit humain ; un historien, Pasquale Villari, provenant lui aussi du même milieu hégélien, ayant renié par la suite l'idéalisme pour affirmer son positivisme (V. *La filosofia positiva e il metodo storico*) (2) ; « ce qui donne à ses récits une certaine unité et une certaine vie — remarque M. Croce (3) — ce sont des idées qui sont loin d'être positivistes et naturalistes » ; il en est de même pour un autre historien, Niccola Marselli, qui s'occupa surtout de questions militaires et qui n'arriva jamais à oublier l'hégélianisme qu'il avait appris à Naples, grâce à l'enseignement de Francesco De Sanctis ; Aristide Gabelli, pédagogue célèbre, fut aussi un positiviste, en philosophie ; mais il ne se contenta jamais de l'empirisme galiléen auquel il était attaché, cherchant toujours, par-dessus l'empirisme, un principe supérieur qui justifîât ses recherches ; Andrea Angiulli, enfin, élève de Bertrando Spaventa, partit de la phénoménalité du Réel pour chercher à opérer une synthèse du positivisme de Stuart Mill, qui admettait la subjectivité du Réel et de celui d'Auguste Comte, qui admettait son objectivité : il voulait atteindre de plus, grâce à la connaissance des phénomènes, la connaissance de l'essence des phénomènes ; cela permet de le considérer comme un métaphysicien parmi les positivistes.

Le positivisme, qui était donc la philosophie dominante en Italie, lors de la rédaction des Codes, caractérisa toute la vie publique italienne, pendant presque toute la deuxième moitié du xix^e siècle. Comme nous avons pu le constater, les philosophes positivistes ne se proclamèrent presque jamais des philosophes, se contentant d'étudier des problèmes particuliers avec une méthode empirique. Ce n'est que vers la fin du xix^e siècle, lorsque l'idéalisme renaissant

(2) Publiée dans le *Politecnico* de Milan en 1866 ; nouv. éd. dans *Saggi di storia, di critica, di politica*, Florence 1868, *op. cit.* p. Croce, *St. d. storiogr. ital. n. sec. XIX*, Bari, Laterza, 1930, t. II, p. 20, note 3.

(3) CROCE, *op. cit.*, p. 69, t. II.

multiplia ses attaques contre le positivisme, que celui-ci fut amené à construire un véritable système. Mais c'était là une tâche que le positivisme était impuissant à remplir. A cette époque furent rédigés les premiers traités de philosophie du droit, qui ne soient pas de simples encyclopédies juridiques. C'est donc le positivisme de la décadence que nous retrouvons parmi les philosophes du droit de cette tendance.

Roberto Ardigo' est le fondateur de la philosophie positive systématique en Italie. C'est à lui que se rattachent tous ceux qui, dans une science ou dans l'autre, se proclament positivistes. Il ne s'est pourtant pas borné à l'exposé d'un système de philosophie générale, mais il s'est occupé de chercher une conception du droit, qui soit une expression de la philosophie positive.

Cette conception du droit est basée sur la réfutation de deux théories qu'il juge également fausses : la théorie théologique du droit, « qui place sa raison d'être en dieu », et la théorie matérialiste du droit, « qui la place dans la force matérielle » (*La morale dei positivisti*, p. 130). Toutes deux justifient l'ordre juridique existant : pour le théisme, cet ordre est imposé à l'homme par Dieu et l'homme n'a aucun pouvoir de le transformer ; quant au « matérialisme métaphysique », qui nie toute croyance religieuse, il établit que l'homme est dominé par la Nature et que toute révolte contre l'ordre imposé par celle-ci serait inutile. Pour Ardigo', au contraire, cette sujétion de l'homme à une force qui lui est extérieure, telle que Dieu ou la Nature, est à repousser. « L'ordre social présent — remarque-t-il (*op. cit.*, p. 132) — n'est pas l'ordre social absolu ». Il faut réagir contre l'opinion dominante, qui voudrait laisser le peuple dans l'ignorance pour rendre son asservissement plus aisé : il faut songer à son éducation. De cette façon, « le peuple ne sera plus une masse sans force, sans volonté, sans intelligence, sans nom ; ainsi, l'ordre actuel, tant loué par les *paresseux* qui jouissent seuls, maintenant, dans son sein, de la domination et des privilèges, ne pourra plus subsister... ». Le droit résidera

donc dans « l'individu », il sera par conséquent « rationnel » ; il viendra limiter la « tendance individuelle contrastant le bien social », protégeant le « droit d'autrui » (*op. cit.*, p. 179 et suiv.). Par conséquent, « le principe des actions humaines, d'après la philosophie positive, c'est l'idéal *social*. L'idéal social, justement parce qu'il est social, n'est pas un principe égoïste. C'est, au contraire, un principe *antiégoïste*. En partant des données de la philosophie positive on arrive donc au principe de l'idéal antiégoïste des actions humaines, c'est-à-dire à l'affirmation de la moralité » (*op. cit.*, p. 181).

S'il met la société au premier plan de sa philosophie politique, Ardigo' n'est pas, pour cela, un partisan de la conception matérialiste de l'histoire. « Le fait économique — dit-il (*Cinque note etico-sociologica*, Note V, II^e partie publ. d. le t. VIII de la collection *Opere filosofiche di R. A.*, p. 322) — n'est pas le seul qui détermine la formation de la société d'une certaine façon... ». A côté de celui-ci il faut en mentionner d'autres, tel que le fait religieux. Mais tous ces faits sont précédés par l'esprit humain ; « c'est donc dans cet esprit, et nulle part ailleurs, que l'on retrouve ce principe unitaire commun auquel se réfère, en dernier lieu, toute la dynamique sociale » (*eod. loc.*).

Dans sa *Sociologia* (t. IV de la coll. *Op. fil. di R. A.*) Roberto Ardigo' s'étend sur le problème de la sanction juridique, de la justice et du pouvoir. Il distingue la sanction de la « convenance » de la sanction de la « justice ». La première ne serait qu'une première forme de réaction sociale contre un acte illicite ; le problème de la justice proprement dite ne se poserait, d'autre part, qu'au moment où le *Pouvoir* interviendrait. La sanction de la « justice » ne s'applique que dans « le seul but d'empêcher et de limiter, autant que cela est possible, les irrégularités de la sanction de la convenance » (*op. cit.*, p. 22). De plus, la justice remplit une fonction positive, celle « de la *moralisation* de l'homme dans l'Etat civilisé » (*op. cit.*, p. 23). Le pouvoir central, auquel est confiée la fonction de la justice, peut être fort et violent, comme

dans le cas d'un Etat militarisé, ou n'avoir pour but que la « coordination sociale, assumant ainsi « le caractère d'un simple arbitre moral entre les individus associés » (p. 26). Il en est de même dans le cas du droit international, où « l'idéal social de coordination n'est pas réalisé par un pouvoir *effectif* dominant », mais où, en vertu du « principe de la socialité naturelle de l'homme », comme les individus dans une société d'individus, « les Etats tendent... à se réunir entre eux, d'une façon partielle, en groupes d'Etats, d'une façon totale, dans l'unité universelle de l'humanité tout entière » (*op. cit.*, q. 27). Le droit international ne subsiste, cependant, en tant que droit, que s'il possède les caractères de la justice. Tout Pouvoir n'est donc pas justifié par le seul fait de son existence. « La justice ne se réalise pas parfaitement dans l'ordre civil si la *liberté* des parties coordonnées et la *distinction nette* du Pouvoir et de ses attributions ne sont réalisées » (*op. cit.*, p. 35). Le Pouvoir qui se réalise de cette façon pose le Droit Positif.

Quant au Droit Naturel, il est conçu par Ardigo', et par tous les positivistes après lui, comme un « droit potentiel », un droit en puissance. Il correspond aux « idéaux sociaux, ou justes, ou moraux » déjà existants dans la conscience humaine ou pouvant exister dans l'avenir. De cette façon, « le droit positif est déterminé et justifié par « le droit naturel » ; ce dernier est « imprescriptible », il a « une valeur transcendante absolue », comme la Nature elle-même, il est « universel » et « infini » comme celle-ci. Enfin, « le droit naturel travaille continuellement à la transformation de la tendance vers la domination égoïste, qui se trouve dans l'Autorité actuelle, au nom de l'idéal antiégoïste », puisque le « droit positif d'une période déterminée est toujours en retard sur les idéaux sociaux les plus avancés » (*op. cit.*, p. 159). La *justice*, entendue comme un idéal social, est donc pour Ardigo' — d'après une définition demeurée célèbre dans l'histoire de la philosophie du droit en Italie — « la force spécifique de l'organisme social, comme on pourrait dire que l'*affinité* est la force spécifique des substances chi-

miques, la *vie*, celle des substances organiques, l'*esprit*, celle des animaux » (*op. cit.*, p. 96-97).

Ardigo' passe ainsi de la déontologie la plus pure — en parfaite contradiction avec une philosophie qui ne reconnaît que la réalité du fait positif — à une conception matérialiste de ces mêmes idéaux, se traduisant par un langage naturaliste, qui pèsera lourdement, par la suite, sur toute la philosophie positive. La négation empirique de l'idée est annulée par la réapparition de celle-ci sous la forme de l'idéal. L'idéennée par les positivistes avait cependant une consistance rationnelle qui manque totalement à l'idéal positiviste, basé sur une philosophie phénoménologique agnostique. Cela n'empêche pas toutefois les positivistes d'avoir posé des problèmes concrets et d'avoir tenté sincèrement de les résoudre. La philosophie politique leur doit, sinon une base cohérente, du moins une bonne foi et une humanité qui sont entièrement à leur actif. C'est pour avoir ignoré ces vérités premières, que le positivisme a contribué à découvrir qu'un certain idéalisme théorique s'est perdu dans un vague nominalisme, dès qu'il s'est agi pour lui de construire une philosophie politique, en justifiant tous les faits accomplis.

Salvatore Fragapane est l'un des fondateurs du positivisme juridique. Sa tendance est la plus rigoureuse ; c'est celle qui se ressent le moins de la métaphysique de l'époque précédente, qu'il contribue notablement à détruire. Pour lui, l'élément essentiel de la pensée philosophique, c'est l'histoire, qui explique et détermine tous les phénomènes. Cependant, « en face des faits sociaux, dans leur cours historique, l'esprit ne demeure pas une activité perceptive, qui reflète en lui, comme autant de copies, les phénomènes extérieurs donnés en dehors et indépendamment de son activité, par une pure causalité naturelle, mais il y participe comme un collaborateur conscient ou inconscient... ». (*Lez. di fil. del dir.*, ch. III, § 1, p. 63). Fragapane ne reconnaît, toutefois, à l'esprit humain, à l'individu, qu'une valeur toute relative. La société demeure le facteur primordial, il est profondé-

ment anti-individualiste et anti-aprioriste. Sa conception de la formation historique des phénomènes explique, d'autre part, tout son naturalisme évolutionniste.

Le problème de l'origine du droit, par son caractère naturaliste, constitue l'un des problèmes fondamentaux du positivisme sociologique à tendance évolutionniste : il occupe tout particulièrement Fragapane.

Le droit se forme par la formation progressive des personnalités individuelles et de l'Etat, organe représentatif de la collectivité. Ce dernier impose ses « lois », munies d'une « sanction », dont le caractère social s'avère par la substitution de la réaction collective, judiciaire, exprimée par un « jugement », à la réaction individuelle. En même temps, l'individu devient conscient de cette justice par le « mode social de distinction de sa personnalité, qui est toujours l'effet de l'intégration dans le groupe... » (*Il probl. delle orig. del dir.*, p. 265). Mais ce n'est qu'en se substituant « aux causes extérieures qui l'ont poussé à se déterminer » et « aux fins prochaines qui l'ont poussé à agir, fins sociales et horizons lointains » (*op. cit.*, p. 276), que l'individu acquiert un « pouvoir téléologique » ; il n'arrivera, d'ailleurs, jamais, à acquérir une personnalité libre, en étant foncièrement incapable : il contribuera simplement à l'évolution de la société.

Le droit ainsi conçu n'est pas une science autonome : il fait partie de la science plus vaste de la sociologie. On doit l'étudier, par conséquent, d'après une méthode naturaliste, de même que les sciences naturelles. Le seul problème qui peut donc se poser, c'est le problème de la « phénoménologie du droit ». On doit exclure de la philosophie du droit, d'après Fragapane, qui est strictement positiviste, dans cette affirmation, toute logique et toute déontologie. On doit donc se borner à la connaissance des phénomènes juridiques, tels qu'ils se présentent à nous, sans faire aucune œuvre de coordination logique et sans chercher nullement le devoir être du droit. Cela est rigoureusement logique, dans une philosophie qui nie à l'esprit humain un pouvoir autonome. C'est pour l'avoir

ignoré, que le positivisme successif, peu respectueux de ses prémisses phénoménales, a précipité sa crise.

Icilio Vanni est moins rigoureux que Fragapane ; sa théorie de la connaissance est une critique de celle de Comte ; il reproche à celui-ci d'expliquer la connaissance par l'histoire (4), d'accorder à la loi des trois états une portée trop vaste, lui conférant une valeur universelle, d'avoir essayé d'expliquer la connaissance non seulement par la sociologie, mais aussi par la biologie (5). Cette méthode critique doit permettre de renouveler la philosophie positive. C'est par la sociologie que tout doit s'expliquer. « La sociologie — explique Vanni (*Pr. lin. di un progr. cr. di sociolog.*, p. 27) — n'est pas seulement le point central de référence vers lequel toutes [les sciences autonomes de l'activité sociale] doivent converger, mais c'est aussi leur source et leur fondement commun : c'est une science *synthétique* et *coordonnatrice*, d'une part, c'est la *science mère* et *directrice*, d'autre part ». Il n'est permis qu'aux « génies » comme Spencer ou Comte de « construire une sociologie synthétique » (*op. cit.*, p. 30), la sociologie étant encore très en retard sur les autres sciences. On doit, par contre, s'attacher à la recherche du concept idéal de la sociologie, tel qu'il découle de l'histoire ; il est dicté par la fonction de « science mère et directrice » de cette science ; cette recherche confère à la sociologie une valeur pratique.

La philosophie du droit aura trois fonctions à exercer : elle devra connaître le Réel, en éliminant « toute doctrine relative au droit qui part de principes *a priori*, qui se base sur des prémisses théologiques ou métaphysiques, qui affirme plus que ce qui n'est contenu dans les données scientifiquement déterminables de l'expérience, comme une doctrine dogmatique, dépourvue de quelque valeur objective que ce soit » (*Il probl. d. fil. d. dir.*, etc., p. 44 et suiv.).

La philosophie du droit doit en outre effectuer la cri-

(4) V. FALCHI, *L'op. di Ic. Vanni*, etc., p. 27.

(5) V. ICILIO VANNI, *La teor. d. conosc. come induz. soc.*, p. 564, et *Il probl. d. fil. d. dir.*, etc., p. 20.

tique de cette connaissance purement phénoménale pour arriver à une connaissance logique ; « en généralisant le matériel empirique fourni par les sciences historiques, la philosophie du droit doit être une véritable *philosophie de l'histoire du droit* ; elle doit se proposer la recherche des lois de l'évolution juridique avec leur caractère spécial ; cette évolution s'avère comme une formation historique déterminée par des expériences d'utilité ; elle essaye de produire un résultat utile, en rendant possible, grâce aux garanties qu'elle fournit, l'adaptation des individus et des groupes aux conditions de leur existence ». Les facteurs historiques idéaux finissent par dominer sur les facteurs naturels en accordant une place toujours plus grande à la « réflexion et la volonté » (*op. cit.*, p. 49 et suiv.). On attribue ainsi un caractère vaguement social et utilitaire au droit, ressentant quand même le besoin de retourner à l'individu. Que le positivisme ait mis en évidence la valeur du groupe social, en tant que groupe, nul ne le contestera ; c'est sur le positivisme que se basent toutes les doctrines socialistes contemporaines. Mais c'est un seul aspect de la réalité politique : le facteur individuel de cette réalité a été complètement négligé, même s'il a été parfois instinctivement aperçu. Par conséquent, le socialisme positiviste n'a pas permis de dépasser les problèmes soulevés par le libéralisme individualiste et empirique : il s'est contenté d'opposer à l'individu empirique une société empirique, qui n'absorbe pas l'individu dans son sein, car elle commence par nier sa personnalité. L'idéalisme postérieur, par la réforme qu'il fera de la méthode philosophique, posera les fondements pour une future résolution de cette antinomie.

La fonction déontologique de la philosophie du droit, qui est la troisième fonction que Vanni reconnaît à cette partie de la philosophie, tend « à ce qu'il se forme dans la conscience sociale la conviction claire et entière de la raison objective de la norme juridique et à ce que le sentiment de ce qui est juste ou injuste se lie définitivement à l'exigence éthique de respecter les lois de la vie et les conditions d'une coopération harmonieuse » (*op. cit.*, p. 64).

CHAPITRE II

Le positivisme sociologique et politique.

En dehors de ses expressions purement philosophiques et philosophiques-juridiques, le positivisme a connu d'autres formes d'expression des idées juridiques : la sociologie, qui est une forme positiviste, aussi bien que les doctrines politiques et économiques, ont contribué à la formation de l'ensemble des doctrines juridiques positivistes.

C'est ce que nous allons essayer de montrer par l'étude du sociologue, qui se rapproche le plus de la philosophie du droit, Alessandro Groppali, ainsi que de certains théoriciens politiques et de certains économistes.

Groppali croit que la philosophie positive s'est établie d'une façon définitive ; grâce à cette méthode, en déduisant ses affirmations de certains principes sociologiques, dont il se soucie fort peu de démontrer la légitimité, il construit tout son système. Celui-ci n'est, d'ailleurs, que le résultat d'une compilation des théories qui ont été précédemment élaborées, relativement aux arguments qu'il considère ; il en effectue la synthèse d'une façon éclectique, sans prendre garde aux prémisses philosophiques de ces mêmes théories ; il arrive à établir ainsi sa doctrine personnelle.

La philosophie du droit — dit-il (*Fil. d. dir.*, p. 35) — « doit se rattacher à la sociologie », comme toutes les sciences sociales. « En cherchant les conditions, les lois de l'évolution, la fonction sociale et le fondement intrinsèque du droit, elle tentera de déterminer, dans l'ensemble des idéaux de justice, qui se dessinent tour à tour sur l'horizon de l'histoire et qui mûrissent dans l'esprit des membres de la société, les idéaux dans lesquels les rap-

ports les plus généraux et les plus constants de la vie sociale se reflètent le mieux ».

La politique, d'autre part, qui est un art, appliquera aux cas particuliers les résultats de la recherche sociologique.

Groppali ne nous dit pas à quel principe il se réfère pour chercher ces idéaux de justice. Il croit pouvoir les trouver en se servant de la synthèse des résultats des sciences juridiques spéciales ; l'induction serait donc la méthode propre de la philosophie du droit ; le sujet humain n'aurait qu'à coordonner ses résultats pour établir la phénoménologie juridique, de laquelle il tirerait, par la suite, on ne sait comment, la déontologie juridique. C'est là une méthode assez curieuse, puisque du groupement de divers faits devrait naître l'idéal.

Il ne faut pas se borner, comme Petrone ou Merkel, à étudier la philosophie du droit dans son état purement statique : il faut aussi considérer sa dynamique, son évolution. Ainsi, d'après Groppali, un idéaliste comme Petrone n'étudierait le droit que « dans les stades les plus avancés de culture auprès des peuples civilisés ». Il pose un critérium de distinction entre le positivisme et l'idéalisme qu'aucun positiviste n'avait jamais songé à poser auparavant ; l'idéalisme devient ainsi une philosophie objective, qui a le tort de ne considérer les phénomènes que dans le dernier stade de leur évolution, au lieu de les considérer sous tous leurs aspects évolutifs. Cela démontre une incompréhension absolue des motifs qui inspirent l'idéalisme, dont le but suprême est de dépasser l'objectivité des faits par une considération de l'esprit dans sa subjectivité. Nous nous plaçons d'ailleurs, par cette considération de l'idéalisme, dans une position accessible aux positivistes eux-mêmes et nous ignorons sciemment toute la dialectique du Réel, qui s'agit au sein même de l'idéalisme. Pourtant, cette distinction sommaire elle-même n'est pas aperçue par Groppali, dont le dogmatisme s'arrête à la foi absolue dans le phénomène objectif. Il va plus loin, dans ses déductions, arrivant même à affirmer l'utilité de la synthèse des deux méthodes — la méthode sta-

tique et la méthode dynamique — qui permet, lors de l'étude du phénomène, d'« en séparer nettement les éléments essentiels de ceux accidentels et transitoires » (*op. cit.*, p. 178). Voilà où nous mène une synthèse *a posteriori* d'éléments disparates, qu'aucun effort spirituel n'a essayé de comprendre dans leur unité : c'est une pure juxtaposition de « faits » qu'aucun lien ne vient unir.

La philosophie du droit a aussi une fonction pratique, recherchant, outre les « principes constitutifs des ordres juridiques », leurs « principes régulateurs ». Le droit est en effet « un phénomène essentiellement relatif à la conduite humaine » et il doit se servir, à cet effet, « d'une méthode critique et d'évaluation » (*op. cit.*, p. 351). Qu'un positiviste cherche à découvrir la vérité que peuvent contenir les faits, cela ne surprendra personne. Mais qu'il cherche à tirer des faits des « principes régulateurs », voilà où il dépasse les possibilités consenties par ses prémisses. C'est ce que faisait remarquer M. Vidari à Groppali, dans la *Rivista filosofica* (octobre-décembre 1905), où il écrivait que « la science cherche le rapport de dépendance causale entre certains phénomènes, etc. », mais « elle ne peut en démontrer en aucune façon la nécessité morale, la nécessité intime ». Groppali répondit à cette objection que : « Toutes les sciences pratiques et normatives, des plus simples aux plus complexes, de l'hygiène à la pédagogie, à l'éthique, à la philosophie du droit ne peuvent que suivre ce même procédé : poser la nécessité d'un but déterminé et établir l'ensemble des conditions et des lois grâce auxquelles ce but pourra être réalisé en pratique, indépendamment et en dehors de toute considération relative à l'existence de l'*opinio necessitatis* de celles-ci » (*op. cit.*, p. 352, en note). Cela serait tout à fait aisé si l'on pouvait connaître, grâce à une révélation, dont Groppali n'indique nullement la nature, qui ne peut qu'être dogmatique, permettant, en quelque sorte, de poser le but final de ces sciences. Il est très facile de déduire des lois d'un principe initial ; il s'agit d'avoir au préalable ce principe initial *a priori*. C'est là une vérité élémentaire dont notre auteur semble ne pas tenir suffisamment compte.

En ce qui concerne le droit, ce principe serait la justice ; « la justice, qui peut être définie, dans son essence irrécusable, comme la proportion entre le mérite et la récompense et la faute (*demerito*) et la punition, suppose et exige une égalité absolue dans les conditions initiales de l'existence sociale » (*op. cit.*, p. 354). Cette égalité « n'est pas conçue comme une fin, mais comme un moyen pour assurer à tous les associés un point de départ identique, un *starting-post* égal, de sorte qu'ils puissent prendre le départ pour se jeter dans les batailles de la vie ; elle se réfère non aux conditions naturelles des hommes mais à celles de la société ». Il faudra donc atténuer les inégalités sociales découlant de la transmission des patrimoines, de l'accumulation et de la transmission des capitaux, etc. La formule la moins imparfaite de cet idéal sera celle de Saint-Simon : « à chacun d'après ses capacités, à chaque capacité d'après ses œuvres » (Groppali, *op. cit.*, p. 357), formule qui n'est pas encore pleinement satisfaisante, parce qu'elle est inapplicable dans les conditions actuelles de la société. On voit que la philosophie juridique de Groppali n'est pas toujours stérile, étant parfois l'expression d'un réel besoin de comprendre la réalité politique,

A côté de ce positivisme juridique-sociologique, il existe un positivisme qui passe de la sociologie à la politique : c'est l'expression philosophique du socialisme. Celui-ci se rattache par de multiples liens au positivisme. A vrai dire, le socialisme n'a jamais eu, en Italie, de théoriciens comparables à Marx, Engels, ou à leurs précurseurs. Il est né comme un mouvement politique, à la suite de la propagande de Bakounine, et il a assumé, dès son apparition, une certaine teinte anarchiste qui a fortement influencé son développement. Il a été surtout un mouvement spontané, issu de la position toujours plus pressante de la « question sociale », sur des fondements déjà jetés à l'étranger. Certes, parmi les italiens, les théoriciens du socialisme ne manquèrent pas ; Carlo Cattaneo et Carlo Pisacane sont des précurseurs, ainsi que Giuseppe Ferrari et Ausonio Franchi ; mais on ne peut dire que c'est sur les bases édifiées

par ceux-ci qu'est né le socialisme, si l'on excepte l'œuvre de Giuseppe Ferrari, toujours très estimée par les socialistes. Il est vrai, d'autre part, que le Risorgimento, pour qui le problème de l'indépendance nationale avait été le problème essentiel, n'avait pas manqué de sentir les exigences de la « question sociale ». Mazzini ne fut jamais un « soutien du capitalisme ». Mais il ne le fut pas parce que la question de la lutte des classes ne s'était jamais encore posée. La bourgeoisie italienne avait fait cause commune avec le prolétariat dans les luttes pour l'indépendance ; elle était encore demeurée assez libérale. Mazzini, du reste, ne manqua jamais de s'élever contre la lutte des classes, prêchée par Marx et par l'Internationale : les motifs religieux de son apostolat politique l'empêchaient de concevoir une haine quelle qu'elle fût. Le socialisme italien fut prêché, dès lors, à son origine, après 1870, par une élite d'intellectuels que Robert Michels, l'historien du socialisme italien, appelle justement « déclassés » par le souci qu'ils prirent de se prolétarianiser et d'abandonner la classe bourgeoise à laquelle ils appartenaient tous. On peut citer, parmi ces intellectuels : Enrico Leone, Enrico Malatesta, Carlo Cafiero, Andrea Costa, Emilio Covelli, Giuseppe Fanelli, Francesco Saverio Merlino, Tito Zanardelli, Pietro Gori. Ce sont les hommes de la phase héroïque du socialisme italien, celle au cours de laquelle la qualité de socialiste suscitait nombre de déboires. Il faut d'ailleurs souligner la prédominance des motifs moraux dans leur action (6).

Le mouvement socialiste n'a commencé à connaître une véritable diffusion théorique qu'après 1891, avec l'apparition de la revue *Critica Sociale*, dirigée par Filippo Turati et Anna Kuliscioff. Turati fut, avec Claudio Treves, l'un des chefs du socialisme traditionnel italien.

Par son défaut de caractère systématique et par son caractère spontané, le socialisme italien s'est toujours développé dans le sein des courants positivistes dominants. Roberto Ardigò est l'un des philosophes les plus vénérés

(6) V. R. MICHELS, *Le prolét. et la bourg. d. le mouv. soc. ital.*, Paris, 1921, p. 63 et suiv. ; p. 224 et suiv.

des socialistes et bon nombre de positivistes se sont rangés parmi les partisans les plus fervents du socialisme. Il en est ainsi, par exemple, pour les représentants les plus éminents de l'Ecole criminelle positive, Cesare Lombroso et Enrico Ferri ; il en est de même pour l'économiste Achille Loria, dont les digressions fantastiques en fait d'économie politique ont été tenues en grande hommage par la majorité des socialistes. Remarquons cependant que le grand théoricien du marxisme, Antonio Labriola, ne manqua jamais de relever le caractère fantastique des élucubrations de Loria.

Ce qu'il y a eu de meilleur dans le socialisme italien, ce n'est pas son expression théorique — bien pauvre, d'ailleurs —, mais l'humanité qui se dégage des problèmes qu'il a immanquablement posés.

On ne peut manquer de citer, parmi les théoriciens du marxisme, le nom d'Antonio Labriola, le seul véritable connaisseur de la doctrine marxiste en Italie. C'est par une simple commodité didactique que nous parlerons de lui à propos du positivisme politique, car sa philosophie, tout en étant strictement apparentée à la philosophie positive, n'est pas, à vrai dire, positiviste. Elle n'est pas purement empirique : elle est spiritualiste et matérialiste à la fois. Elle s'identifie avec la conception matérialiste de l'histoire, conservant toutefois un peu du herbartisme primitif de Labriola. « Pour le matérialisme historique — dit Labriola (*Soc. et phil. — Lettres à G. Sorel*, publ. d. la *Bibl. soc. int.*, t. V, Paris, Giard et Brière, 1899 ; p. 109 ; ces lettres sont de l'année 1897) — le devenir, c'est-à-dire l'évolution est... réelle, bien plus elle est la réalité elle-même, de même qu'est réel le travail qui est le développement de l'homme, qui monte de la vie immédiate (animale) à la liberté parfaite (qui est le communisme) ». Labriola venait, d'ailleurs, au marxisme, avec une pensée philosophique originale, se rattachant à la dialectique hégélienne, apte à permettre la compréhension du matérialisme historique. « Je n'ai demandé au marxisme — dit-il (*op. cit.*, p. 116) — que ce qu'il contient en réalité : je lui ai de-

mandé cette précise *critique de l'économie* qu'il est, ces *lignes générales du matérialisme historique* qu'il porte en lui, cette *politique du prolétariat* qu'il énonce ou qu'il laisse entrevoir ».

Le point central de la théorie de Labriola, qui n'est qu'une illustration intelligente de celle de Marx, est l'interprétation économique de l'histoire. Le communisme critique n'est ni moraliste ni moralisateur, il voit la détermination matérielle, économique de l'histoire. « L'éthique et l'idéalisme — remarque Labriola (*En mém. du manif. du Parti comm. dans Essais sur la concept. matér. de l'hist.*, t. III de la *Bibl. soc. int.*, 2^e éd. franç., Paris, Giard et Brière, 1902, p. 78 ; cet essai porte la date du 7 avril 1895) — consistent désormais en ceci : mettre la pensée scientifique au service du prolétariat ». Cette vision de l'histoire doit, d'ailleurs, être conçue de la façon la plus absolue. « Nous sommes ici en présence d'une conception organique de l'histoire — affirme Labriola (*op. cit.*, p. 91) —. C'est la totalité de l'unité de la vie sociale que l'on a devant l'esprit. C'est l'économie elle-même qui se résout dans le cours d'un processus, pour apparaître en autant de stades morphologiques, dans chacun desquels elle sert de substruction à tout le reste... Il s'agit avant tout de concevoir historiquement l'économie et d'expliquer les autres changements au moyen de ses changements ».

Voilà la nouveauté de la doctrine. C'est le mérite de Labriola de l'avoir relevée. Mais voilà aussi son défaut, celui qui lui vient de son caractère exclusif, ainsi que Croce l'a mis magistralement en évidence dans sa révision critique du matérialisme historique (V. Croce, *Mater. st. ed. ec. marxist.*)

« Notre doctrine objective et dans un certain sens *naturalise* l'histoire —, remarque encore Labriola (*Le matér. hist.*, dans *Essais, etc.*, cit., p. 123 ; cet essai est du 10 mars 1896) — en allant de l'explication des données évidentes à première vue, des volontés agissant à dessein, et des idéations auxiliaires de l'action, pour trouver ensuite la coordination de ces causes et de ces moteurs dans les proces-

sus élémentaires de la production des moyens immédiats de la vie ».

Voilà, en outre, la position philosophique de la méthode historiographique du marxisme, telle qu'elle est conçue par Antonio Labriola, position objective, s'il en est, qui joint au défaut de l'exclusivisme celui de l'objectivisme, mais à laquelle on n'en est pas moins redevable pour avoir mis en lumière un aspect trop longtemps négligé de l'interprétation historique, le caractère économique.

Outre le socialisme scientifique, tel qu'il a été enseigné par Antonio Labriola et le socialisme empirique, tel qu'il a été exposé par quelques politiciens, il a existé une troisième forme de socialisme, plus ou moins philosophique, plus ou moins sociologique, plus ou moins économique, mais beaucoup plus vague et dilettantiste : c'est le socialisme des poètes, comme Edmondo de Amicis, des juristes comme Enrico Ferri et ses disciples, des historiens comme Guglielmo Ferrero, des économistes comme Achille Loria. Ils sont tous célèbres par leurs vols d'imagination, dans les sciences les plus rigoureuses, et par leur détachement progressif du socialisme.

Le noyau de l'œuvre de Loria est emprunté à Marx : c'est le principe de l'interprétation économique ; mais Loria n'interprète pas l'histoire, comme Marx, car une histoire dans le vrai sens du mot, il ne la connaît pas ; il prétend interpréter la vie sociale, juridique et politique (7) avec le critère marxiste, qu'il croit avoir découvert. Par ce caractère, l'œuvre de Loria présente une certaine importance ; ce caractère n'est d'ailleurs nullement original et il subit une empreinte évolutionniste extrêmement fâcheuse. Là où Marx avait découvert une source négligée de l'esprit humain, dans l'expression économique de ses actions, Loria la fait tarir en la naturalisant. Grâce à sa vision économique de la réalité, Loria a été, néanmoins, apprécié des socialistes, qui ont vu en lui, à tort, croyons-nous, un vulgarisateur de la doctrine marxiste. C'est là le fruit

(7) V. not. *Les bases éc. de la const. soc.*, Paris, 1893.

d'une renommée que quelques élucubrations pseudo-scientifiques, exposées dans de volumineux in-8°, suffisaient au siècle dernier à conférer en Italie : les socialistes étaient trop heureux, dans un siècle où les intellectuels « convenables » les méprisaient, pour se glorifier, dans leur mouvement, de noms comme ceux des Lombroso, Ferri ou Loria ; la qualité du talent de ceux-ci ne les intéressait pas ; seule leur renommée importait. C'était un défaut capital du socialisme italien ; si Loria vulgarisait le marxisme, il le dépréciait et le dénaturait, lui enlevant la rigueur philosophique et historique, caractérisant la théorie de Karl Marx. Celui-ci était, il ne faut pas l'oublier, un hégélien de gauche, un matérialiste imbu de dialectique, un doctrinaire rigoureux, un historien dont le talent ne peut être contesté. Sa conception de l'histoire peut être unilatérale, elle n'est pas fausse : elle est tout au plus incomplète. Elle ne porte pas sur un monde imaginaire, issu de l'esprit de son auteur ; elle s'applique à découvrir le monde avec toutes ses tares. Loria n'est rien de tout cela : c'est un collectionneur de théories et de faits, qui croit trouver par la méthode inductive — aidée d'une forte dose de fantaisie, lorsque cette méthode est insuffisante — des principes généraux que d'autres ont découverts avant lui. Et lorsqu'il lui arrive, par hasard, de découvrir quelque chose d'original, il commet les erreurs les plus grossières (8).

Le socialisme italien a énormément souffert de cette absence de bases doctrinales sérieuses : il s'en est ressenti surtout lorsque l'idéalisme l'a violemment attaqué, lui contestant une valeur philosophique. En l'attaquant d'ailleurs, il n'a jamais attaqué Marx, mais sa déformation fantastique en Italie. La doctrine marxiste, au contraire, et son exposé par Antonio Labriola, ont toujours joui de la plus grande considération, dans tous les milieux (9). Il a fallu, d'autre part, que la question sociale fût particu-

(8) V. CROCE, *Mat. stor. ed ec. marxist.*, 5^e éd., Bari, 1927.

(9) Benedetto Croce s'est fait l'éditeur de la plupart des œuvres de Labriola.

lièrement grave pour que le mouvement socialiste atteignît le développement qu'il a connu avant la guerre. C'est cette même question, exigeant encore aujourd'hui une solution, qui fait demeurer à l'ordre du jour les problèmes posés par le socialisme, que l'idéalisme a par trop négligés : c'est cette même question, que la guerre a rendue de plus en plus aiguë dans tous les pays, et particulièrement dans les pays pauvres, qui rend l'enseignement de Marx encore actuel.

La science politique et la science économique ont donné lieu à une doctrine absolument opposée à la doctrine du socialisme : alors que celui-ci exalte la valeur politique de la masse, du groupe social, de la société, la théorie des élites met en lumière la valeur d'une classe dominante, politique ou économique, selon les deux formes que cette théorie a assumées. Cette doctrine, aussi bien que la doctrine socialiste, est née au sein du positivisme. La doctrine socialiste constituait la tentative de se délivrer, dans le champ de la politique et de l'économie, du particularisme propre à l'individualisme économique de l'Ecole classique ; la théorie de la « classe politique » dépasse cette position, en affirmant, non seulement le caractère particulariste de l'économie et de la politique, mais aussi la nécessité de la prédominance d'une « classe », d'une « élite », sur la société tout entière. L'individu de Mosca et de Pareto n'est donc plus seulement l'*homo œconomicus* d'Adam Smith, qui songe à son intérêt particulier et satisfait, par là même, les exigences de l'économie sociale ; il n'est déjà plus l'individu du socialisme, qui se confond dans la masse des individus et doit être soumis à la discipline sociale : c'est un être supérieur, individuel, égoïste, comme le voulaient les libéraux de l'Ecole classique, qui ne songeaient qu'à défendre la liberté de son activité, espérant, d'une façon optimiste, la réalisation d'un ordre naturel parfait ; mais c'est aussi un être social, altruiste, comme le voulaient les socialistes, qui affirmaient la nécessité d'une existence sociale de l'individu. Il est l'individu du libéralisme économique et celui du socialisme ;

mais il est plus que cela. C'est un chef, un dirigeant, le membre d'une élite, une espèce de surhomme. La théorie de la classe politique n'a rien de mystique; elle prétend se baser sur des constatations empiriques de la réalité. Elle s'oppose formellement, en cela, à toutes les théories plus ou moins sociales des socialistes, pour lesquelles l'homme n'est qu'un élément dans la société, d'une société dans laquelle il se réalise comme homme. La théorie de la classe politique admet aussi que la société est le milieu politique fondamental et elle prétend conférer une valeur à l'individu, dans cette société, en plaçant au gouvernement une élite d'individus.

Est-ce là un dépassement réel des problèmes posés par le libéralisme économique et politique et le socialisme ? Nous ne le croyons pas. L'individu de la théorie de Mosca est inférieur à l'individu du libéralisme politique (nous verrons plus loin qu'il s'identifie avec celui du libéralisme économique) en ce qu'il prétend gouverner une société d'individus en commençant par nier la personnalité de ces individus au profit de la sienne; il réalisera tout au plus sa propre personnalité, sans arriver à réaliser, ne serait-ce qu'imparfaitement et empiriquement comme le fait le libéralisme politique, la personnalité des autres membres de la société. Il est inférieur, d'autre part, à l'individu du socialisme : si le socialisme conteste, en effet, que la vie de l'individu puisse se réaliser en dehors de la vie de la société et que son bien-être dépende du bien-être de la société, lui niant toute personnalité autonome, il exprime, cependant, une exigence légitime, que le libéralisme ignorait : celle de la naturalité de la société et de son importance primordiale dans la vie politique; la personnalité autonome de l'individu est peut-être contestée; mais si elle est contestée, elle ne l'est pas au profit d'un autre individu autonome; elle est contestée au profit de l'organisme social tout entier, somme empirique, si l'on veut, des personnalités individuelles, mais expression totale de ces personnalités, quand même, et supérieure, de toute façon, à un groupe aussi restreint que l'élite.

Le socialisme exprime l'exigence du gouvernement de la société par elle-même; il ne la satisfait peut-être

pas, mais il demeure comme l'expression vivante de cette exigence. La théorie des élites nous ramène, par contre, en arrière : elle affirme l'impuissance de toute une partie de la société à se gouverner et elle énonce le principe du gouvernement de la société par un groupe plus ou moins restreint. Inférieure au libéralisme et au socialisme, la théorie des élites n'est pas une chose nouvelle ; elle se base d'ailleurs sur des constatations effectuées sur des ordres juridiques, économiques et politiques déjà existants : elle n'est que l'expression scientifique de l'ordre existant. Elle est utile, par suite, en ce sens, et elle se rapproche, bien involontairement, d'ailleurs, de l'interprétation matérialiste de l'histoire, servant, elle aussi, à mettre en évidence le phénomène de la domination de certaines classes sur certaines autres.

Mosca et Pareto expliquent, en somme, un état de fait qu'ils approuvent et qu'ils tendent à dévoiler toujours mieux pour que l'on gouverne plus scientifiquement la société. Marx et Engels expliquent cet état de fait, pour en dévoiler l'injustice, préconiser la lutte des classes et créer une société nouvelle où ce déplorable état de choses soit évité. Le socialisme pose le problème, avons-nous dit, mais il ne le résout pas. La théorie des élites le pose et elle se contente de sa solution pragmatique. La théorie des élites est essentiellement conservatrice d'un ordre social qu'elle se plaît à constater et à approuver, voulant même le développer dans le sens de la domination d'un groupe sur la société tout entière ; la théorie marxiste est essentiellement révolutionnaire, voulant supprimer toute domination d'une classe sur une autre.

Gaetano Mosca a énoncé la théorie sous sa forme politique, Vilfredo Pareto l'a reprise en lui conférant sa forme économique. Le premier de ces auteurs a posé le principe de la classe dirigeante politique, de l'élite politique, ou *classe politique*, le second a posé le principe de l'élite économique et de la circulation des élites, à qui est réservée la domination de la société économique.

CHAPITRE III

L'école criminelle positive, ses partisans et ses critiques.

Giovanni Bovio est le précurseur de l'Ecole criminelle positive, avec son *Saggio critico del diritto penale* (Napoli, presso N. Jovene, éd., 2^e éd., 1876). Cesare Lombroso posera, cependant, les bases de la nouvelle doctrine, avec ses études anthropologiques.

Lombroso commença par s'occuper de psychiatrie, en faisant des recherches sur l'aliéné criminel et sur l'aliéné normal : il crut apercevoir, dans les délinquants, des anomalies pathologiques de caractère psychique. Il étudiait le criminel en naturaliste. fortement impressionné, par ailleurs, par la philosophie matérialiste de Moleschott, dont il avait traduit en italien l'ouvrage contenant sa profession de foi matérialiste, *Die Kreislauf des Lebens* (1852) sous le titre *La circolazione della vita* (10).

En 1871, découvrant la « fossette occipitale médiane » dans le crâne du brigand Vilella, il fut convaincu de l'existence d'une relation entre l'atavisme et le délit.

En 1876, il publia son ouvrage fondamental, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alla psichiatria*, qui connut de nombreuses éditions et fut traduit dans toutes les langues.

Cet ouvrage avait été précédé en 1863 par l'édition de *L'uomo di genio*, où Lombroso constatait les rapports existant entre la génialité et la folie.

Dans *L'uomo delinquente*, le criminel est considéré comme un produit de dégénérescence psychique, causé par

(10) Trad. sur la 4^e éd. allemande, Milan, 1869.

des circonstances ataviques ou sociales. Lombroso réagit le premier, par cette doctrine, contre l'Ecole classique de droit pénal, qui examinait le délit d'une façon abstraite, sans ce souci du délinquant. Lombroso étudie, au contraire, l'auteur humain du délit, le délinquant, le situant dans le milieu qui a permis son activité criminelle, en distinguant, d'autre part, les différentes espèces de délinquants [délinquant-né et aliéné moral, délinquant épileptique, délinquant par impulsion ou par passion (force irrésistible), délinquant politique (11), délinquant-aliéné et délinquant d'occasion ; il étudie en outre une catégorie de délinquants latents).

L'étude du délinquant serait incomplète si l'on n'étudiait, en même temps, l'étiologie du délit, s'arrêtant sur ses nombreuses causes telles que les météores et le climat, les saisons, les mois, les chaleurs excessives, l'orographie, la géologie, les terrains provoquant le goitre ou la malaria, la race, la civilisation, la barbarie, l'agglomération, la densité et la natalité, l'alimentation, etc.

Ayant déterminé quelles sont les causes de la criminalité on peut s'attacher à la détermination de sa « prophylaxie » et de sa « thérapie », grâce à l'« heureuse découverte » d'Enrico Ferri des « succédanés pénaux » (*sostitutivi penali*).

Enrico Ferri pousse ses recherches dans ce sens, avec sa *Sociologie criminelle* : de l'étude de l'individu criminel, inaugurée par Lombroso, il arrive à l'examen de la société criminelle, dans laquelle il place l'origine du délit. L'Ecole criminelle positive s'oppose en cela à l'Ecole classique, inaugurée par Beccaria, qui continuait encore, à l'époque de Ferri, avec Carrara. « En effet, — remarque Ferri à ce propos (*Sociologia criminale*, IV^e éd. ital., p. 23) — tandis que nous avons vu que celle-ci se proposa et obtint dans l'ordre pratique la *diminution des peines*, et

(11) Sur les délinquants politiques on peut voir le livre que Lombroso écrivit en collaboration avec R. Laschi, *Il del. pol. e le rivoluz.*, Turin, 1890, trad. franç., Paris, 1892.

dans l'ordre théorique *l'étude abstraite du délit comme institution juridique*, la nouvelle école se propose au contraire elle aussi deux idéaux féconds. Dans le champ pratique elle a pour but la *diminution des délits*, qui augmentent toujours trop sans diminuer ; dans le champ théorique, justement en vue d'atteindre ce but pratique, elle se propose *l'étude concrète du délit, non comme une abstraction juridique, mais comme une action humaine, comme un fait naturel et social* ; elle se propose donc non seulement l'étude du délit en soi, conçu comme un rapport juridique, mais aussi, et en premier lieu, l'étude de l'auteur de ce délit, c'est-à-dire, l'étude du délinquant ».

Ferri distingue cinq types différents de délinquants : les délinquants aliénés, les délinquants-nés, les délinquants par habitude, les délinquants d'occasion, les délinquants par passion. Quant aux causes du délit, il estime « que les actions de l'homme, honnêtes ou malhonnêtes, sont toujours le produit de son organisme physiologique et psychique et de l'atmosphère physique et sociale, dans laquelle il est né et il vit » ; il distingue « trois catégories de causes : des *facteurs anthropologiques* ou individuels du délit, des *facteurs physiques* et des *facteurs sociaux* » (*op. cit.*, p. 299).

Il faut donc combattre ce fléau, non par des menaces inutiles, mais en tournant les instincts nuisibles des criminels vers des actions qui soient inoffensives pour la société. C'est ce que Ferri appelle les « succédanés pénaux », (*op. cit.*, p. 394 et suiv.).

Cela exclut tout libre arbitre et toute responsabilité individuelle. La criminalité est, au contraire, « un effet et un symptôme de pathologie individuelle — dans ses formes ataviques, et de pathologie sociale — dans ses formes évolutives » (*op. cit.*, p. 464). La seule responsabilité pouvant être mise en jeu, c'est celle que fait intervenir la société agissant en vue de pourvoir à sa propre conservation : c'est donc une responsabilité sociale (*op. cit.*, p. 591).

Il est ainsi aisé de résoudre le double problème de la sanction, celui des formes qu'elle assumera, celui des con-

ditions de son application. Les moyens mis en jeu par la loi pénale devront être préventifs, réparatoires, répressifs ou éliminatoires ; on n'emploiera ces derniers que pour empêcher les délinquants inguérissables de récidiver (*op. cit.*, p. 670 et suiv.). Quant aux conditions d'application de la peine, Ferri admet le critère de la *temibilità* (12), proposé par Garofalo, adoptant l'addition apportée par Garofalo même à ce critère dans la 2^e édition italienne de sa *Criminologie* (1891), la « possibilité d'adaptation de l'individu au milieu social ». On aura détruit, de cette façon, l'unité abstraite de la peine, préconisée par l'Ecole classique, pour rendre la peine concrètement applicable aux multiples variétés des individus criminels.

Si Ferri s'est opposé à l'abstraction de l'Ecole classique, il n'en a pas moins fait retomber la science pénale dans l'abstraction opposée de la classification par types : il a substitué à l'unité de la peine la multiplicité empirique des criminels. Il n'est d'ailleurs jamais arrivé à une compréhension entière de l'homme criminel, qu'il a toujours ignoré en tant qu'esprit, pour ne voir en lui qu'un produit mécanique du milieu social.

C'est ainsi qu'il peut affirmer que « la doctrine marxiste du matérialisme historique, qu'[il] appelle plus précisément *déterminisme économique* » (*op. cit.*, p. 182), détermine « aussi bien les sentiments moraux que les idées et les institutions politiques et juridiques du groupe » (*op. cit.*, p. 183), en remarquant, au préalable, que les « conditions économiques de chaque peuple » (*eod. loc.*) sont déterminées à leur tour par des « énergies raciales se développant dans un milieu terrestre donné ».

S'il était légitime de situer l'homme dans le monde de l'histoire, repoussant toute conception d'une morale abstraite et irréelle, s'il était de même légitime de découvrir dans le droit pénal une défense utilitaire du corps social

(12) Ce mot est intraduisible en français ; la plupart des pénalistes français le laissent tel quel ; il dérive du verbe italien *temere*, qui signifie *craindre* ; la *temibilità* est proprement le danger social que présente un criminel en puissance.

et non une récompense de vertus inexistantes ou une punition de vices que l'on n'a rien fait pour découvrir, il était, d'autre part, certainement exagéré de considérer l'homme comme un être fourni seulement d'une multiplicité d'instincts irrationnels, que Ferri et ses disciples se plurent à découvrir en nous en nombre toujours grandissant. Le grand tort de l'Ecole criminelle positive, c'est justement d'avoir ignoré la spiritualité de l'homme, que la la révolution cartésienne aurait dû avoir révélée à jamais.

Il est curieux de constater qu'Enrico Ferri tenta, au cours des dernières années de sa vie, une sorte de rapprochement entre ses doctrines et l'idéalisme de Croce et Gentile (v. l'article intitulé *Scuola criminale positiva e filosofia idealistica* dans la revue *La scuola positiva*, 1925, n^{os} 1 à 3).

A la différence de Lombroso et de Ferri, Raffaele Garofalo se soucie beaucoup d'assurer une base philosophique à son droit pénal. Si l'on examine sa *Criminologie*, on s'aperçoit qu'il est un fervent partisan de l'éthique évolutionniste de Spencer, qu'il cite abondamment. C'est en partant de ces principes, qu'il détermine sa conception du délit. Ferri disait, au contraire, ne pouvoir donner une définition du délit qu'à la fin de son œuvre, après avoir examiné tous les faits pouvant être qualifiés comme criminels ; cela était d'ailleurs assez paradoxal, puisqu'il eût fallu commencer par savoir ce que c'était qu'un délit pour pouvoir attribuer cette qualification à un fait quelconque ; la même critique pouvait être adressée à Lombroso, qui examinait les caractères du délinquant, sans avoir au préalable défini le délinquant.

Pour Garofalo, « l'élément d'immoralité nécessaire pour qu'un acte nuisible soit considéré comme criminel par l'opinion publique, c'est la lésion de cette partie du sens moral qui consiste dans les sentiments *altruistes* fondamentaux, c'est-à-dire la Pitié et la Probité. Il faut, de plus, que la violation blesse, *non pas la partie supérieure et la plus délicate* de ces sentiments, mais *la mesure moyenne dans laquelle ils sont possédés par une communauté*, et qui est

indispensable pour l'adaptation de l'individu à la société. C'est là ce que nous appellerons crime ou *délit naturel* » (*Criminologie*, p. 38-39). Par conséquent, « le criminel ne pourra être qu'un homme chez qui il y a absence, éclipse ou faiblesse de l'un ou de l'autre de ces sentiments » (*op. cit.*, p. 67). Cela fait du criminel une sorte de sauvage dans la société où il vit, n'ayant pas atteint le degré de civilisation de ses congénères. Cet état ne subit presque aucune influence, d'après Garofalo, — qui approfondit beaucoup moins que Lombroso ou Ferri l'analyse du criminel, se contentant d'être un juriste — de l'éducation ou de l'état économique de la société, qu'il y ait la misère ou la prospérité. Ce n'était pas l'opinion de Ferri qui, ardent socialiste, jusqu'à l'arrivée au pouvoir du Fascisme, polémisa avec Garofalo sur ce point (13).

Garofalo attend, par contre, d'immenses résultats de l'action cohérente de l'Etat dans ce champ ; rien ne vaut, d'après lui, autant que l'exemple d'une justice saine et sévère, pour faire diminuer la criminalité. Cette justice devra tenir compte du degré de perversion de l'individu, en se basant sur le danger qu'il présente pour la société, sur ce qu'il appelle sa *temibilité*. Ainsi, aucune peine ne devra être négligée, même pas la peine de mort, lorsque le besoin d'élimination totale se fera sentir.

Garofalo est plus attaché aux traditions que les autres théoriciens de l'Ecole, conservant maintes formes de pensée qu'elles lui ont léguées. Son étude du criminel est un peu superficielle : ce qui l'intéresse le plus, c'est le danger que présente celui-ci pour la société. En réalité, c'est le crime qu'il s'attache à combattre, en combattant le criminel ; celui-ci n'est pour lui qu'un élément malfaisant, dans notre société, et non un élément dénaturé qu'il est peut-être possible de soigner et de guérir ; cette hypothèse ne l'intéresse guère. Par conséquent, sa criminologie n'a pas le grand mérite de la doctrine de Lombroso et de Ferri, d'avoir mis en évidence le facteur humain de la criminalité.

(13) V. not. : E. FERRI, *Discordie positive sul socialismo*, Palerme, 1895.

Son œuvre n'aurait pas suffi à elle seule à rompre les traditions classiques.

L'Ecole criminelle positive ne manqua pas d'exercer une certaine influence sur les théoriciens des autres branches du droit. Ceux-ci adoptèrent la méthode positive d'investigation pour découvrir l'histoire intime de l'évolution juridique.

Giuseppe d'Aguanno (*La genesi e l'evoluz. del. dir. civ.*) étudie le milieu dans lequel naquit le droit et les trois sentiments « individuels » qui favorisèrent sa naissance, celui de la « conservation », celui de la « liberté », celui de la « propriété ». L'individu qui vit en société voit ces sentiments se transformer peu à peu en sentiments sociaux et individuels-sociaux, ces derniers représentant la survivance des sentiments individuels dans le milieu social. D'Aguanno s'oppose cependant aux déductions hâtives que Stuart Mill et Bain tirent de ces principes, lorsqu'ils prétendent que « l'idée de la justice découle de l'affirmation des règles législatives de la part du pouvoir social » (D'Aguanno, *op. cit.*, p. 101). Cela permettrait une dangereuse omnipotence du législateur. D'Aguanno soutient, au contraire, que le « sentiment de la justice naît d'une façon spontanée dans la conscience du peuple » (*op. cit.*, p. 106), faisant partie de l'évolution naturelle.

Pietro Cogliolo (*Saggi sopra l'evoluz. del dir. priv.*) étudie ce problème d'une façon particulière, s'attachant surtout à chercher les sources du droit, d'après la méthode positive. Ce qu'il s'agit de savoir avant tout, c'est la façon dont le droit s'est détaché primitivement de la masse des phénomènes sociaux. « Le but que doit se proposer la science — dit Cogliolo — c'est celui de reconstruire le développement historique de chaque institution, l'étudiant dès sa naissance ; les éléments devant servir à cette reconstruction sont les documents, les traditions, les comparaisons, les analogies, utilisés selon les critères de la critique historique. On élaborera ainsi une « *histoire intime du droit* » qui permettra ensuite de comprendre les lois de de l'évolution juridique. Celle-ci « découle de deux forces :

la sélection, c'est-à-dire la mort des règles imparfaites ou impropres et la création par adaptation de nouvelles institutions juridiques », provoquées par de multiples causes, comme le « climat et [le] milieu, les causes politiques, économiques, religieuses et morales » (*op. cit.*, p. 27), mais surtout les *causes intellectuelles*, qui agissent avec une force toute particulière sur le droit privé. Cogliolo s'attache même à souligner cette conception, par laquelle l'esprit a autant de droits que la nature extérieure. « De plus — ajoute-il plus loin — les forces de l'évolution juridique sont toujours les deux suivantes : l'utilité immédiate et la cohérence idéale, le besoin et la formule de sa satisfaction, la vie extérieure et la pensée ; ces deux forces se combattent constamment, prenant tour à tour l'avantage l'une sur l'autre : c'est dans ce progrès perpétuel que réside la lutte, la vie, le sens merveilleux de l'évolution historique » (*op. cit.*, p. 74-75).

Le droit pénal lui-même a subi une influence indirecte de l'Ecole criminelle positive ; il accuse cette influence dans les formes les plus variées. Michelangelo Vaccaro, sans admettre entièrement tous les principes de cette Ecole, arrive à des conclusions qui ne manquent pas d'intérêt.

Contrairement à la théorie d'Enrico Ferri, il soutient que « la défense juridique n'équivaut pas à la défense sociale » (*Gen. e funz. d. leggi pen.*, p. 34). Loin de là, « la fonction des lois pénales n'a pas été jusqu'à ce jour celle de défendre la société, c'est-à-dire *tous les groupes la composant, mais surtout les intérêts de ceux en faveur desquels le pouvoir politique a été constitué*. Les lois pénales, pour nous exprimer par une vieille formule ne manquant pas de vérité, *tendent à conserver et à défendre l'ordre juridique constitué* » (*op. cit.*, p. 85) (14). L'erreur de

(14) C'est d'ailleurs une idée qui avait déjà été exprimée d'une façon générale par J.-J. Rousseau dans *l'Emile* (éd. des *Œuvres de J.-J. R.*, Paris, 1839, p. 23) :

« L'esprit universel des lois de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le faible, et celui qui a contre celui qui n'a rien ; cet inconvenient est inévitable et il est sans exception. »

l'Ecole criminelle positive consiste justement dans l'ignorance de ce principe, qui est à la base de l'évolution sociale, laquelle se réalise par une adaptation progressive des vainqueurs et des vaincus au nouvel ordre constitué ; le droit pénal a servi aux vainqueurs à maintenir sous leur joug les vaincus. D'autre part, alors que les vaincus avaient tout intérêt à s'adapter, les vainqueurs s'apercevaient de l'intérêt présenté pour eux par les forces des vaincus, qu'ils avaient auparavant l'habitude de détruire. « On remarque, enfin, à l'intérieur du groupe, le passage des vaincus, d'un *milieu social inférieur* à un *milieu plus élevé*, et le passage des vainqueurs d'un *milieu plus élevé* à un *milieu moins élevé* ou tout à fait *inférieur* : cela provoque une *perturbation générale des adaptations respectives à la vie* ; de là naissent des malaises et des délits dans les classes qui succombent » (*op. cit.*, p. 121). On peut affirmer, en résumé, que « le phénomène de la criminalité n'est qu'une manifestation spéciale d'inadaptation que le pouvoir constitué estime particulièrement dangereuse pour les intérêts de ceux qu'il représente » (*op. cit.*, p. 127).

Sans doute, Vaccaro tire-t-il des déductions extrêmement intéressantes de la théorie matérialiste de l'histoire, en droit pénal, même si ses principes ne sont pas aussi rigoureux que le voudrait la doctrine marxiste. « La maxime que *quiconque dispose du pouvoir politique* — dit-il dans son ouvrage *Les bases sociologiques du droit et de l'Etat* (p. 465) — *s'en sert constamment dans son propre intérêt*, est écrite en lettres de sang dans toutes les pages de l'histoire, dans toutes les législations du monde ». Vaccaro lui-même s'effraya pourtant de l'audace de sa doctrine : il écrivit quelques années plus tard, en réponse à Enrico Ferri, qu'il n'avait jamais soutenu que le droit pénal tendait à une « défense de classe », mais qu'il tendait simplement à la « défense de l'ordre juridique constitué » (*Il dir. pen.*). Quoi qu'il en soit, la théorie de Vaccaro demeure un critère très utile d'interprétation du droit pénal. Elle précède, en cela, la réduction de la philosophie

du droit à la philosophie de l'économie, opérée plus tard par Croce (15).

D'après la théorie de Vaccaro, un individu est estimé criminel parce qu'il n'a pu s'adapter à la société dans laquelle il vit. Sa réaction peut-elle être légitime, si la société a agi en vue de sa seule satisfaction, niant les droits de certaines classes ? Comment distinguer, d'autre part, la réaction légitime de celle qui ne l'est pas ? Comment distinguer l'abus de droit du délinquant de l'abus de droit de la société, rendant légitime la réaction de celui qui serait encore un délinquant, si on le jugeait d'après les lois de l'ordre juridique existant ? Comment, en conclusion, le délit devient-il politique, sans se confondre avec le délit de droit commun ?

Tant que l'individu n'agit que pour satisfaire sa propre passion économique individuelle, il demeure — croyons-nous — un criminel de droit commun. Lorsque le but qu'il poursuit, en violant les lois pénales de l'ordre juridique constitué, n'est plus un but économique, individuel, mais un but universel, humain, lorsqu'en agissant comme il le fait, c'est à la loi de sa moralité qu'il obéit, lorsque c'est sa personnalité humaine qu'il réalise en réalisant la personnalité de tous ses congénères, alors ce n'est plus l'individu qui commet le crime : c'est la société protégée par des lois immorales.

L'Ecole criminelle positive souleva de nombreuses critiques (16) ; des juristes éclectiques, comme Enrico Pesina et Luigi Lucchini et des philosophes positivistes, comme Aristide Gabelli, ne manquèrent pas de mettre en évidence ses défauts. Alimena fonda enfin une « troisième école » (*terza scuola*), pour ramener le droit pénal au « naturalisme ancien ». D'après Alimena : « Le métaphysicien dit : — l'homme est moralement imputable, parce qu'il est l'auteur de lui-même ; — l'anthropologue criminaliste dit : — l'homme n'est pas moralement impu-

(15) *Riduz. d. fil. d. dir. alla fil. dell'ec.*, nouv. éd. Naples, 1926.

(16) Sur cette partie, V. Ugo SPIRITO, *St. d. dir. pen. ital.*, 2 vol., Turin, 1932.

table, parce que ses actions sont déterminées d'une façon nécessaire ; — nous disons : — tout cela ne nous empêche pas de louer et de blâmer, parce que notre jugement s'adresse au *fait tel qu'il se présente*, et non à son *essence qui nous est inconnue* » (Alimena, *I limiti e i modificatori dell'imputabilità*, t. I, pp. 373-374).

C'est l'école appelée « technique-juridique » (*tecnico-giuridica*) qui a le plus d'importance aujourd'hui, grâce surtout à la personnalité de ses partisans (Arturo Rocco, Vincenzo Manzini, Massari, etc.). Elle reproche à l'Ecole Classique son jusnaturalisme métaphysique et à l'Ecole Positive le fait d'avoir « inféodé le droit et la science du droit pénal à l'anthropologie et de les avoir même annulés au nom d'une fausse anthropologie ou de les avoir noyés dans le vaste océan de la sociologie » (Rocco, *Il probl. e il met. della sc. del dir. pen.*). La nouvelle école demande que l'on retourne à l'étude « du droit positif en vigueur, le seul que l'expérience nous indique et le seul qui soit susceptible de constituer l'objet d'une science *juridique*, telle que la science du droit pénal et telle que celle-ci doit et veut demeurer, après avoir démenti les oracles d'une anthropologie aussi commode qu'inexacte. En même temps il faut accentuer toujours plus la distinction, je ne dis pas la séparation, — précise Rocco (*eod. loc.*) — de la science juridique pénale de l'anthropologie, de la psychologie, de la sociologie et même de la philosophie du droit et de la politique criminelle, qu'elle soit un art ou une science, en la réduisant, comme cela a déjà été fait depuis longtemps pour le droit privé, à un système de *principes du droit*, à une théorie juridique, à une connaissance scientifique de la science juridique des délits et des peines, à une étude, générale ou spéciale, enfin, du délit et de la peine sous l'aspect *juridique*, comme des faits ou des phénomènes réglés par l'ordre juridique positif » (Rocco, *eod. loc.*). Le droit pénal doit donc être réduit à une pure exégèse de la législation positive, de laquelle il tire son unique raison d'être et à laquelle il doit suppléer d'une façon absolument mécanique. Si l'Ecole positive

avait le tort d'ignorer l'individu dans sa spiritualité, en ne considérant que son aspect matériel, l'Ecole technique-juridique, elle, ignore complètement l'individu pour ne considérer que la loi abstraite. C'est cette Ecole qui a inspiré le nouveau Code pénal italien.

Le jeune idéalisme italien a tenté une nouvelle élaboration des principes du droit pénal. « Le nouvel idéalisme — dit Ugo Spirito dans sa *Storia del Diritto Penale italiano* (p. 211) — partant d'une conscience bien plus profonde de l'exigence qui se cachait dans le positivisme, a nié lui aussi de la façon la plus absolue le dualisme entre l'esprit et la nature ; il a résolu celle-ci dans l'esprit, et, par suite, l'involontaire dans le volontaire, le nécessaire dans le libre. Même pour l'idéalisme l'imputabilité et la responsabilité s'identifient, non dans le sens d'une réduction de la responsabilité à l'imputabilité, mais dans le sens opposé d'une élévation de l'idée d'imputabilité à celle de responsabilité morale. L'homme est moralement responsable de tout parce qu'il n'est pas quelque chose qui diffère du tout, mais le tout même. Le dol, la faute, la force majeure ne sont pas trois termes différents mais un seul terme ; non pas le troisième, comme le voudrait l'Ecole positive, mais celui dans lequel la volonté humaine s'explique dans sa pleine liberté et conscience, et, par suite, dans une responsabilité absolue ».

L'individu du nouvel idéalisme réalise en lui toute sa spiritualité, qui n'est contemplée ni par le jusnaturalisme métaphysique ni par l'individualisme empirique contractualiste ; il réalise de même toute sa naturalité, dans son histoire idéale éternelle. L'individu agissant est placé au centre du nouveau monde idéal qu'il a créé ; il n'est plus un être amorphe et sans contenu ; c'est un homme conscient de son humanité.

CHAPITRE IV

La théorie générale du droit positif.

La science du droit positif a toujours dédaigné tout système préconçu ; elle s'est contentée d'étudier les institutions juridiques existantes ou passées en en faisant l'exégèse ou en leur adressant des critiques de détail. Mais dès que l'on parle à un juriste positif de l'idée du droit, il se met à rire ou à bégayer. Car, la théorie générale du droit, que l'on peut trouver dans les premières pages des principaux traités, ne constitue presque jamais un effort sérieux de systématisation philosophique du droit : ce n'est qu'un amas multiforme de principes hétéroclytes, qu'une hâtive compilation éclectique a permis de placer en tête de l'ouvrage. Cela n'a jamais été assez mis en évidence et l'on continue à prêter autant de foi aux élucubrations philosophiques des juristes positifs qu'à la partie sérieuse de leur exégèse.

Nous ne contestons nullement la valeur des études de droit positif ; nous remarquons seulement qu'elles contemplent le droit sous son aspect extérieur, comme un ensemble d'institutions « données » qu'il s'agit d'étudier dans toute leur objectivité. Le droit positif, la loi, est ainsi quelque chose qui s'oppose à nous, limitant d'une façon permanente notre activité ; en quoi nous sommes parfaitement d'accord. Que l'on ne vienne plus nous parler, cependant, de sa valeur idéale, des idéaux sociaux ou de la moralité du droit et de l'Etat. Dans les analyses des juristes positifs le droit reste un état objectif, qui s'oppose à la libre subjectivité créatrice de l'individu ; les juristes n'ont d'autre but que de se confondre avec l'objectivité de la Nature, pour mieux en pénétrer les secrets. Le positiviste ne pense pas cette Nature ; il essaye de se faire pen-

ser par elle. Le moment le plus sublime de son étude, c'est celui où il est arrivé enfin à s'identifier avec un ordre naturel irrationnel, après avoir nié toute sa personnalité ; c'est le moment, en un mot, où le sujet pensant est devenu objet. C'est pourquoi le juriste positif exclut tout élément subjectif pouvant vicier ses recherches, se contentant d'enregistrer les faits extérieurs et de les grouper d'après les principes d'une téléologie inconsciente.

L'individu a beau vouloir nier sa subjectivité, c'est son seul bien : elle réapparaît dans tous les moments de son activité ; la Nature objective avec laquelle il croit s'être identifié n'est, somme toute, qu'une création de son esprit : ce n'est même pas une création consciente de celui-ci ; c'est une création inconsciente et négative.

Dans la philosophie du droit italienne, Vincenzo Miceli est l'un des seuls auteurs ayant tracé les lignes d'une philosophie du droit positif. Nous exposerons plus loin les principes philosophiques de quelques-uns parmi les juristes positivistes les plus renommés.

Vincenzo Miceli commença sa carrière juridique en s'occupant du droit public. C'est un éclectique : dans une première période, il fut largement influencé par une sorte de positivisme juridique, ni spencerien ni comtien, car il était bien loin de refléter un effort quelconque de synthèse, même empirique ; il subit, par la suite, une certaine influence de l'Ecole criminelle positive, dont il ne fit qu'imiter la méthode naturaliste, sans comprendre les exigences intimes, exprimées par cette Ecole ; il fut frappé, enfin, par certains caractères superficiels de l'idéalisme : il reprend — sans citer nullement la source à laquelle il l'emprunte — la distinction que Croce fait entre l'économie et l'éthique. Miceli est incapable de dépasser le dogmatisme empirique, retombant même dans un dogmatisme métaphysique, lorsqu'il essaye de s'élever à une construction rationnelle. Il n'arriva jamais à comprendre la possibilité d'un dualisme du sujet et de l'objet de la connaissance, qu'il confondait, dans un empirisme agnostique. On dirait même que la parole *philosophie* l'effraye. Il explique

dans la Préface de ses *Principii di filosofia del diritto*, qu'il n'a intitulé son ouvrage de cette façon que par nécessité didactique. Il serait plus juste, à son avis, d'appeler cette science « théorie générale du droit positif » (*op. cit.*, Préf., p. ix).

Les deux méthodes logiques que l'on doit employer sont la méthode inductive et la méthode déductive ; il ne faut pas exclure systématiquement, cependant, un élément *a priori*, puisqu' « aucune science ne pourrait être constituée sur des bases scientifiques sans l'aide du procédé *a priori* » (*op. cit.*, p. 40). En ce qui concerne l'origine et la nature de cet élément *a priori*, Miceli ne prend pas la peine de nous en informer. Ses conditions d'application sont toutes indiquées par lui : « Ces constructions *a priori* sont pleinement légitimes si elles reproduisent un aspect de la réalité ou si elles trouvent leur confirmation dans celle-ci, une confirmation proportionnée à la nature de chacune d'elles » (*op. cit.*, p. 41). On doit donc les utiliser, peut-on ajouter, comme on utilise les différents éléments servant à une expérience physique ou chimique, en jugeant de leur efficacité d'après les résultats de l'expérience. L'élément *a priori* de Miceli, qui voudrait être une concession faite au criticisme, n'a nullement une nature idéale, comme l'*a priori* kantien ; sa nature est absolument phénoménale : en réalité c'est un *a posteriori*. Miceli ne reconnaît, d'ailleurs, la légitimité de ces éléments que s'ils « reproduisent un aspect de la réalité ou s'ils trouvent leur confirmation dans celle-ci » (*cit.*), c'est-à-dire, en fait, s'ils se vérifient *a posteriori*. La forme kantienne demeure encore un mystère pour Miceli, qu'il croit pouvoir dépasser par des concessions purement nominales.

Le droit est défini par Miceli « comme un ordre coercible de l'activité humaine d'après un critère de justice » (*op. cit.*, p. 51). Cette définition comprend deux éléments, qu'il faut préciser à leur tour, la coercibilité et la justice. En ce qui concerne la coercibilité, c'est, d'après Miceli, une pure force matérielle. Quant à la justice, il l'entend « comme un critère d'égalité proportionnelle des rapports, c'est-à-dire comme le bien réalisable au moyen de la recon-

naissance de chaque activité proportionnellement à sa valeur par rapport aux autres activités » (*op. cit.*, p. 56-57). Le droit tend donc à la réalisation de la justice dans un ordre coercible de l'activité humaine ; il tend à la réalisation du bien, de l'universel, en respectant l'activité individuelle. En tendant à la réalisation du bien, le droit se confond, par ses fins, avec l'éthique ; il s'annule « juste au moment où il s'affirme dans son universalité » (*op. cit.*, p. 58). Etant « un produit de notre imperfection », il ne peut jamais se présenter comme un concept définitif, mais comme un concept en formation, qui tend à l'universel, sans jamais pouvoir l'atteindre » (*eod. loc.*). Ce concept en formation, « le droit idéal, c'est le droit qui se présente dans sa tendance dynamique, un droit qui aspire à atteindre sa fin éthique ; ce n'est pas seulement un droit qui veut se réaliser, mais c'est un droit qui tend à la perfection ; c'est donc un droit qui veut s'annuler comme droit, parce qu'il veut atteindre l'universel et l'absolu » (*op. cit.*, p. 58-59). Le droit se résume en une tentative de synthèse entre notre sens moral et notre sens économique, notre sens de l'universel et notre sens de l'individuel. Le droit idéal est donc une sorte de fantôme que l'on n'arrivera jamais à atteindre.

« Le droit positif est, par contre, le droit posé, le droit tel qu'il existe dans un moment et dans un lieu déterminés, de sorte qu'il peut atteindre des caractères fixes et précis » (*op. cit.*, p. 59).

Ce concept du droit se base sur le concept de la société : le droit est une forme d'action sociale.

Or, « la vie sociale... n'est qu'un ensemble d'actes humains déjà accomplis ou en voie d'accomplissement et ces actes, même s'ils peuvent être déterminés en partie par des causes physiques et biologiques, ne peuvent, d'autre part, devenir de véritables faits sociaux, s'ils n'assument pas le caractère psychique » (*op. cit.*, p. 220). Il faut donc que la conscience participe activement à la formation de la vie sociale.

L'œuvre de cette conscience doit être appliquée à une sphère supérieure, celle du devoir être. « Le passage du

contenu du droit à sa forme, — dit Miceli — n'est pas... un passage du monde de l'être au monde du devoir être » : « c'est un passage qui s'accomplit dans le domaine même du devoir être » (*op. cit.*, p. 225). Cette téléologie est représentée par les idéaux sociaux et les idéaux juridiques, qui découlent en même temps de l'expérience et de la conscience rationnelle. Les idéaux juridiques sont « de la même nature que le droit » ; ils présentent donc « les mêmes caractères que l'on retrouve dans le droit », « dans une forme plus élevée », cependant, car ils préparent des « conditions plus avancées d'adaptation » (*op. cit.*, p. 243). Ces idéaux sont le principe de la justice (qui est, tour à tour, un élément essentiel du concept philosophique du droit, le but poursuivi par le droit idéal, un idéal juridique et autre chose encore), le principe d'utilité, le principe d'opportunité et les éléments émotifs (sentiment de conservation, de la personnalité, de coordination, de subordination). « Lorsque les idéaux juridiques ont atteint un certain degré de clarté et d'intensité, ils assument le caractère de droit naturel » (*op. cit.*, p. 294). S'il s'élève des conflits entre la forme et le contenu de la règle juridique, c'est grâce à l'idée d'équité que l'on parviendra à les régler.

Nous avons vu que « le fondement du droit doit être cherché dans la conscience » (*op. cit.*, p. 881). Celle-ci passe par trois phases dans son évolution, le *sentiment juridique*, « manifestation quasi instinctive » (*op. cit.*, p. 863), le *critère juridique*, « synthèse d'un caractère encore élevé permettant de comprendre la distinction entre ce qui est juridique et ce qui ne l'est pas » (*op. cit.*, p. 864) et les *idéaux juridiques*.

L'étude de la philosophie juridique de Miceli laisse un peu perplexe. On croit apercevoir par moments les principes qui constituent la raison d'être de sa propre philosophie, pour les voir disparaître quelques lignes plus loin, détruits par des principes contradictoires. C'est le résultat de l'utilisation massive des théories les plus opposées que réalisent, comme Miceli, la plupart des juristes positifs.

Parmi les juristes positifs on peut citer Roberto de Rug-

giero, qui distingue des règles des mœurs, de la convenance, de l'étiquette, de la morale, de la religion et du droit. « Le droit — dit-il ensuite — c'est la règle des actions humaines dans la vie sociale, établie par une autorité souveraine et imposée au respect de tous au moyen de la sanction » (*Ist. d. dir. civ.*, VI^e éd., Messine, 1931, t. I, p. 5). Le droit se distingue de la morale par son extériorité. Il existe, outre le droit positif, un droit naturel qui est « un ensemble de règles juridiques, indiquées par la raison humaine, reposant sur la nature de l'homme ; elles naissent de la conscience collective des peuples et s'imposent à l'universalité » (*op. cit.*, p. 16). Quant à l'équité, elle permet d'appliquer la rigidité du droit aux cas concrets de la vie juridique (*op. cit.*, p. 18 et suiv.). C'est là une compilation des idées traditionnelles en la matière, qu'aucune idée vitale ne vient relier entre elles.

Les mêmes idées se retrouvent chez Giovanni Pacchioni, pour qui la règle juridique se distingue de la règle morale du fait de son extériorité, par rapport au caractère de « règle de détermination de la volonté intérieure » de cette dernière (*Elem. d. dir. civ.*, III^e éd., Turin, 1926, Part. gén., p. 11). Il admet lui aussi l'existence du *droit idéal*, entendu d'une façon historique, comme « le droit tel qu'il devrait être » s'opposant au droit positif, qui n'est que « le droit tel qu'il est » (*op. cit.*, p. 17). On ne doit pas confondre l'équité avec le droit idéal : elle se heurte, elle aussi, au droit positif, mais d'une façon différente ; « nous n'entendons pas... condamner la règle juridique *en elle-même* — remarque M. Pacchioni au sujet du droit positif (*eod. loc.*) — mais seulement son *application à un cas déterminé* ».

Ces idées sont communes à la majorité des spécialistes du droit privé. Il n'en est pas de même chez les publicistes, que le caractère spécial de leurs études pousse à un examen plus approfondi de ces questions. Des juristes comme Vittorio Emanuele Orlando ou Santi Romano mériteraient à eux seuls une étude spéciale, qui dépasserait les cadres de cet ouvrage. Il faudrait les étudier dans le cadre de la théorie générale de l'Etat.

Parmi les internationalistes, une place à part doit être faite à M. Dionisio Anzilotti, dont la théorie du droit international se rattache à une conception philosophique du droit et de la société juridique. Anzilotti déduit l'existence d'un droit international de l'existence de l'ensemble des règles posées « par les volontés concordantes des Etats » (*Corso di dir. internaz.*, III^e édit., t. I, Rome, 1928, p. 46). « Tout ordre juridique consiste en un ensemble de règles » (*op. cit.*, p. 43). Mais cet ensemble de règles ne doit pas être nécessairement, comme en droit interne, « l'imposition d'une volonté supérieure (*commandement*) ... entre Etats ; elle n'est et ne peut être qu'un accord entre égaux (*promesse*) » (*loc. cit.*). La règle suprême du droit international est donc la maxime *pacta sunt servanda*, qui « constitue ainsi le critère formel distinguant les règles dont nous parlons des autres règles et les réunissant dans un principe unique ». C'est là « l'ordre juridique de la communauté des Etats ».

Un examen aussi approfondi de la règle de droit ne se retrouve pas cependant chez tous les internationalistes ; la doctrine de M. Arrigo Cavaglieri, par exemple, qui se déclare ouvertement positiviste (*Corso di dir. internaz.*, III^e éd., Naples, 1934, p. v), fait abstraction de toute idée pour ne s'en tenir qu'aux faits.

On peut affirmer, d'une façon générale, que les juristes positifs, lorsque le genre de leurs études ne les a pas poussés à construire eux-mêmes la science juridique dans laquelle ils se sont spécialisés, n'ont fait que l'exégèse de la législation en vigueur. Cela prive leur œuvre de toute valeur philosophique, du moins en ce qui concerne la détermination d'un concept du droit ou de sa connaissance.

CHAPITRE V

La crise du positivisme et sa dissolution.

Au début de ce siècle, sous la poussée de la philosophie idéaliste, une révision critique s'opéra au sein du positivisme juridique. Tout en conservant une terminologie positiviste et une profonde admiration pour leur maître commun Roberto Ardigò, les philosophes du droit qui commencèrent leur carrière après 1900 furent largement influencés par le nouvel idéalisme ontologique de Petrone et par l'idéalisme critique de Del Vecchio, dans le champ spécial des études de philosophie du droit, et surtout par l'idéalisme de Benedetto Croce, qui se développa justement à ce moment-là.

Des signes évidents d'une crise latente pouvaient d'ailleurs être décelés dès auparavant, dans la tendance vaguement moraliste du positivisme et dans la tentative permanente de celui-ci de se dégager de l'étroite sphère de la phénoménologie. Un esprit éclectique comme celui de Giuseppe Carle est profondément révélateur de cette tendance qui, par elle-même, n'a rien de constructif, car elle n'accuse, en vérité, que certaines faiblesses congénitales du positivisme italien.

Giuseppe Carle ne se proclame partisan d'aucune doctrine philosophique ; il se défend pourtant d'être éclectique, prétendant opérer une synthèse « dialectique » entre les différentes doctrines ; « il vaudra mieux — dit-il (*Prosp. d'un insegnam. di fil. d. dir.*, pp. 21-22) — étudier la *Philosophie du Droit* dans ses multiples variétés jusqu'à la dernière forme qu'elle a assumée ; il faudra soumettre, ensuite, cette forme dernière à la critique de la raison, pour arriver ainsi à un concept qui corres-

ponde, non aux idées préconçues, mais à la réalité des faits et à l'état et aux dernières tendances de la science ». Carle repousse donc toute idée *a priori* ; il ne faut pas croire, toutefois, qu'il accepte les méthodes de la dialectique hégélienne ; si la dialectique éclaire par moments sa vision de l'histoire, il n'arrive jamais à comprendre le souffle vital qui anime cette méthode. Carle ne cherche pas dans l'histoire le développement de la vie de l'humanité, mais une série d'idées abstraites, qui se heurtent les unes les autres dans une opposition éternelle, pour être ensuite conciliées dans une synthèse empirique : ce n'est pas là de la dialectique, ce n'est pas la création perpétuelle d'un esprit qui se réalise dans l'histoire. Il ne suffit pas de décrire la philosophie d'un penseur : il faut arriver à apercevoir la vitalité humaine de son idéal, ce qui est encore actuel en lui et nous permet de le comprendre, les raisons pratiques et idéales qui font naître sa philosophie ; on ne peut se borner à enregistrer une théorie et la théorie contraire et enfin celle qui les concilie ; la philosophie et son histoire ne se réalisent pas par une simple conciliation des contraires. L'historien et le philosophe qui retrouvent dans l'histoire une expression de leur esprit, de leur vie, dépassent les contraires en créant une idée nouvelle qui développe les contradictions précédentes, en posant un nouvel Absolu dans le monde des idées.

Carle met en évidence avec justesse le fondement de la philosophie juridique, comme de toute la philosophie italienne : la tradition historiciste léguée par Giambattista Vico. Il va trop loin toutefois, lorsqu'il fait remonter cette tradition jusqu'à Pythagore, Cicéron et Dante. Certes, Vico s'est nourri de la philosophie de ses prédécesseurs ; de multiples liens le rattachent aux jusnaturalistes de son temps. Nul ne contestera cependant l'originalité de sa conception d'un droit naturel historique, excluant toute idée de « Code éternel » et de « législation parfaite ». Vouloir construire à tout prix une tradition exclusivement italienne dans la philosophie du droit, qui ne tienne pas compte des découvertes de la philosophie

européenne, c'est s'exclure *a priori* du cours réel de l'histoire, c'est ignorer le véritable esprit de Vico. Cette idée maîtresse inspirera l'ouvrage de Carle sur l'histoire de la philosophie du droit, *La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale* (Turin, 1880), ouvrage utile à consulter, sans doute, qu'il faut prendre, toutefois, avec certaines précautions ; la documentation y apparaît souvent de seconde main et plutôt qu'à l'étude des problèmes qui ont passionné les différentes écoles, c'est au classement des auteurs sous des étiquettes d'école (« moraliste », « des juristes » et « utilitaire »), que Carle s'attache le plus.

Une véritable révision critique des principales positions du positivisme n'apparaît qu'avec Antonio Falchi. Celui-ci partit en guerre, dans ses premiers ouvrages, contre le positivisme éclectique. Il reprocha même aux philosophes du droit de ne pas avoir assez étudié Epicure, père de l'utilitarisme moderne. « Toute la sociologie, dit-il (*Il pens. giurid. di Epicuro*, p. 208) — apparaît comme le triomphe suprême de l'épicurisme ».

En faisant la critique de l'œuvre d'Icilio Vanni, il a l'occasion de fixer les lignes principales de son positivisme orthodoxe (*L'op. di Ic. Vanni, etc.*). Il estime que le criticisme positif de Vanni n'est, au fond, qu'une philosophie éclectique, qui essaye de concilier à tort le positivisme avec la métaphysique. Le criticisme positif laisse subsister, en effet, un élément *a priori* de la connaissance, antérieur à l'expérience et s'opposant à celle-ci. De cette façon, la connaissance n'est pas nécessairement relative ; elle peut même être absolue. Or, ce dualisme doit être abandonné par une véritable « critique scientifique » ; il faut rechercher « l'origine de la connaissance dans le développement de ses éléments, au moyen d'une observation objective » (*op. cit.*, p. 52). L'esprit humain arrive à connaître — remarque Falchi en citant Angiulli — grâce à une série d'expériences, exclusion faite de toute idée *a priori*.

En résumé, Falchi pose de la façon suivante les principes de sa gnoséologie : « 1. La base de la gnoséologie,

c'est la psychologie expérimentale. — 2. Le sujet ne peut se détacher du monde des objets sinon d'une façon arbitraire, puisqu'il est lui-même un phénomène naturel. — 3. La distinction du sujet de l'objet n'est pas antérieure à l'expérience, mais c'est un résultat de celle-ci... — 4. Il n'existe pas deux éléments de l'expérience, un élément *a priori* et un élément *a posteriori* ; le seul élément c'est la *sensation*, à laquelle on peut réduire toute faculté ou activité mentale. — 5. L'expérience ne nous donne pas une connaissance absolument différente de la réalité, mais une notion progressive de celle-ci. — 6. Il est donc absurde d'admettre un *noumène* et une essence inconnaissable des choses... — 7. Le positivisme admet la métaphysique comme une unification du savoir ; il repousse cependant toute métémpirique qui tend à dépasser l'expérience et il considère comme une tendance passagère et illusoire de l'esprit, la tendance à la reconstruction de l'absolu » (*op. cit.*, p. 72).

S'il oppose cette théorie positive et orthodoxe de la connaissance à la théorie de Vanni, Falchi n'en approuve pas moins la définition que cet auteur donne de la sociologie, qui place cette science à la base de toute la philosophie. Il reprend, cependant, les critiques exprimées par Fragapane dans son ouvrage *Obbietto e limiti della filosofia del diritto*, à la conception de Vanni, où il lui reprochait de violer le principe de la relativité, en assignant un but à la philosophie du droit. « La philosophie du droit, ajoute Falchi, ne peut accepter un but pratique sans méconnaître l'existence de la sociologie et la conception unitaire des phénomènes sociaux qui est à sa base : elle pourra seulement constater la naissance de nouveaux idéaux, les illustrer, les opposer au droit en vigueur dans l'analyse critique des institutions, sans excéder pour cela son but phénoménologique » (*op. cit.*, p. 170-171). Il sera ainsi possible de concevoir un droit naturel, « impulsif », « potentiel », « changeant » et « relatif » comme un idéal juridique naturel qui « s'infiltre dans le droit au moyen de l'équité » (*Int. al conc. scient. di dir. nat. e d'eq.*, p. 43) et qui permet au magistrat, informé de la « con-

science juridique générale » de « vivifier la loi elle-même » (*eod. loc.*). Le droit est défini, dans cette première phase de la pensée de Falchi, comme « une *formation naturelle du milieu social* : on pourrait même l'appeler une *formation sociale* » (*La concez. posit. d. dir.*, p. 56).

En 1910, Falchi subit sa crise idéaliste. Comme il reconnaissait, dans ses œuvres antérieures, le domaine incontesté du positivisme, il est maintenant contraint de reconnaître la nouvelle puissance de l'idéalisme ; il ne s'en plaint pas ; il cherche seulement à en tirer une leçon (V. *Le esig. met. d. fil. d. dir. e il val. dell'a priori*, 1910). Il s'attache surtout à étudier la valeur de l'élément *a priori* : le positivisme comtien avait peut-être ignoré ce problème d'une façon trop élémentaire, en considérant l'apriorisme comme une métaphysique abstraite. Falchi se refuse, par contre, à admettre la réduction de toutes nos sensations à un élément *a posteriori* de notre esprit ou même à un élément *a priori* empirique que l'individu acquerrait d'une façon atavique. Il accepte la révolution kantienne, en reconnaissant une origine psychique à la réalité.

La philosophie du droit doit étudier trois problèmes, dit Falchi, en admettant les principes posés par Vanni, principes qu'il avait vivement critiqués quelques années auparavant : ce sont le problème ontologique et déontologique, le problème pratique et le problème logique.

Se référant au premier problème, Falchi estime que la négation de l'apriorisme opérée par l'empirisme est illusoire. Toute philosophie est soumise à la nécessité intrinsèque de chercher les causes de ses multiples manifestations ; ce n'est pas en niant la possibilité de toute recherche de ce genre que l'on résoudra le problème. Toute prétention de situer hors du sujet pensant ces causes serait certainement métaphysique, puisque notre nature ne nous offre aucun moyen de démontrer une telle affirmation : il nous faut donc placer la cause première de l'activité humaine dans la conscience (*op. cit.*, p. 98). C'est dans la conscience qu'il faut chercher la cause du

droit. Le droit naturel ne sera donc admissible que si on le conçoit comme une donnée de notre conscience qui reflète la série de nos expériences et non comme une manifestation métaphysique qui nous serait imposée par un être supérieur ou par une autorité extérieure à notre conscience. Croce et Petrone semblent avoir largement contribué à cette crise de Falchi, même si son apriorisme conserve une nature empirique.

Falchi admet, par ailleurs, la nécessité d'une appréciation de la valeur des actions humaines. Cette appréciation s'effectuera elle aussi grâce aux données de notre conscience.

Une troisième exigence, que l'idéalisme a soulignée tout particulièrement, c'est la « tendance unificatrice » réalisée grâce à un élément logique *a priori* (*op. cit.*, p. 143). Falchi appelle cet élément « prénotion » ; sans elle, aucune expérience ne serait possible ; cette prénotion n'est située ni hors de la conscience ni hors du champ de l'expérience. La position d'un élément *a priori* dans le champ de l'expérience, alors que l'on reconnaît que nulle expérience n'est possible sans cette prénotion, est un véritable paradoxe. Cette prénotion a d'ailleurs tous les aspects d'un élément *a posteriori*, puisque Falchi même la définit comme « une synthèse des choses sensibles », qui sera, en ce qui concerne le droit, une « synthèse *a posteriori* de la notion formelle du droit » (*op. cit.*, p. 170). Falchi admet, en conclusion, l'exigence idéaliste d'une synthèse, mais il repousse tout élément distinct de l'expérience sensible.

On reprocha à Falchi de faire de trop larges concessions à l'idéalisme et il se justifia, en affirmant la positivité de la philosophie dans une brochure (*La positività d. fil.*), qui accuse encore plus la gravité de la crise subie par lui. La philosophie positive passerait par deux phases : l'abstraction et la spéculation. Dans un premier moment, se basant sur des perceptions individuelles, la philosophie « unifie » et « elle élabore justement ces connaissances ayant une valeur universelle en offrant la vision synthétique dernière de la série phénoménale étudiée », en em-

brassant « la réalité phénoménale dans une vision d'ensemble où sont exprimés tous ses caractères universels » (*op. cit.*, p. 18) ; cette position de la réalité objective montre la façon de laquelle la Nature, le non-Moi, deviennent la propriété du sujet. Dans un deuxième moment l'esprit, qui a unifié le réel, rentre en lui-même, par son activité spéculative, et « la philosophie devient une connaissance absolue » ; en effet, « aucune limite ne s'oppose plus à la conscience qui se contemple elle-même, puisque la relation entre le sujet et l'objet, de laquelle découlait la relativité de la connaissance par rapport au monde extérieur, vient ici à disparaître » (*op. cit.*, p. 20).

Le positivisme d'Alessandro Levi est celui qui se rapproche le plus de l'idéalisme. Levi est parti aussi d'un positivisme tout à fait orthodoxe, qui se rattache très étroitement à la philosophie d'Ardigò, de Vanni et surtout de Fragapane. « Une philosophie voulant être positiviste — dit-il (*Per un progr. di fil. d. dir.* (1905), p. 19) — doit demeurer sur le terrain des faits, sans renoncer à chercher de nouvelles interprétations de ceux-ci, mais sans sortir du champ de la causalité naturelle. Si l'on veut aller *au delà*, pour poursuivre les chimères de l'absolu, on fera de la poésie ou de la métaphysique ». L'induction est donc à la base de cette philosophie, la déduction ne servant que comme un moyen de contrôle des résultats obtenus au moyen de celle-ci (*op. cit.*, p. 159). Il repousse comme Fragapane et le premier Falchi, les trois buts que Vanni assignait à la philosophie du droit : le but critique et le but phénoménologique se confondent : il n'existe pas, d'autre part, un véritable but pratique ; on peut simplement parler d'une « valeur pratique singulière » (p. 115) de la philosophie du droit. Une certaine déontologie inconsciente apparaît cependant lorsque Levi admet l'existence d'un « droit latent et en formation », que l'on peut dénommer « droit potentiel », selon la terminologie d'Ardigò, et qui représente l'idéal de la justice. « Le droit naturel n'est pas tiré de la raison pure, — précise-t-il (*op. cit.*, p. 129) — mais il est cherché dans la nature humaine ».

C'est en 1911 que Levi accuse sa crise idéaliste. Dans *La Société et l'ordre juridique*, il imprime une nouvelle tendance à sa position philosophique. S'il demeure toujours positiviste, la rigueur de ses affirmations primitives est, sans conteste, très largement atténuée. A cette époque, en effet, la philosophie de Benedetto Croce commençait à jouir d'une diffusion de plus en plus large en Italie et Levi en ressentit l'influence. Il demeure encore positiviste et son raisonnement est sans doute empirique ; il n'en reste pas moins que le cadre dans lequel il situera ses conceptions sera celui établi par Croce. La doctrine juridique de Levi est le point de dissolution du positivisme.

Levi accepte la distinction établie par Croce entre la philosophie théorique et la philosophie de la pratique, distinction qu'il accepte seulement « pour commodité d'étude » (*op. cit.*, p. 26), la théorie et la pratique étant « strictement liées dans l'unité de la vie » (*op. cit.*, p. 27). La philosophie de la pratique se distingue en philosophie morale, « volition de l'universel », et philosophie de l'économie, « volition de l'individuel ». Alors que Croce opérait la réduction de la philosophie du droit à la philosophie de l'économie, Levi considère, pour sa part, le droit comme « la médiation entre l'économie et la morale » (*op. cit.*, p. 31). « Comme l'action humaine est traduite en termes individuels, d'après le critère économique, et en termes universels, d'après le critère moral, elle est traduite en termes *sociaux*, d'après le critère juridique » (*op. cit.*, p. 161). « Tandis que le critère économique et le critère moral sont des comparaisons tout individuelles entre un besoin et une utilité, ou entre la possibilité d'une action et un idéal..., la particularité du critère juridique consiste dans la représentation du monde social et des obstacles que la coexistence des autres hommes oppose à l'action individuelle » (p. 162). Comme l'utile et le bon sont respectivement le critère de l'économie et de la morale, le licite sera le critère du droit. Il ne doit pas être exclu de la conscience humaine, car « il y représente, justement, un reflet de la coexistence sociale, réglée par le droit » (*op. cit.*, p. 166). Les rapports entre ces trois sphères d'activité

sont assez aisés à déterminer, si l'on tient compte du fait que le droit est un élément de médiation entre les deux sphères extrêmes de la morale et de l'économie. « Le droit nous apparaît, ainsi, comme un moyen terme entre l'économie et la morale : le *minimum* de moralité, qui soit imposé, et le *maximum* d'utilité, qui soit toléré » (*op. cit.*, p. 179).

En plus du problème logique du droit, que nous venons d'analyser, Levi s'attache à approfondir le problème ontologique : il cherche à découvrir ce qu'est la Nature et ce que représente l'individu. En concevant la première comme « un équilibre de forces immanentes » (*op. cit.*, p. 136), soumis aux transformations de l'évolution historique, il conçoit l'homme comme « un spectateur, qui tâche de comprendre [le] jeu compliqué [des forces de la nature] pour savoir et pour agir » (*op. cit.*, p. 137). L'homme n'est pas seulement un spectateur, un atome, dans la Nature, déterminé exclusivement par ses forces mécaniques : « il est un acteur et un facteur des lois de la vie humaine, de la vie sociale » (p. 138). C'est pourquoi une méthode purement naturaliste ne permettra pas de découvrir les véritables rapports existant entre l'individu et le monde. « La méthode philosophique — dira-t-il dans l'édition italienne de cet ouvrage (1913), p. 19 — c'est, à notre avis, la méthode psychologique ». « La philosophie, — précise-t-il plus loin (*Contr. ad una teor. fil. dell'ord. giurid.*, pp. 19-20) — c'est-à-dire le repli du Moi sur lui-même et sur le monde, ne peut être qu'une introspection ;... la philosophie, c'est la pensée qui s'enfouit en elle-même, c'est la pensée qui se pense elle-même et qui pense le monde à travers elle-même ». Le rapport entre l'homme et la Nature est d'ordre dialectique. « Ce n'est donc pas le Moi qui crée le non-Moi, ni le non-Moi qui crée le Moi. Mais le Moi, la personnalité parvient à la conscience d'elle-même en s'opposant au non-Moi » (*op. cit.*, p. 63).

Un nouvel examen des trois formes de l'activité pratique est devenu possible, à la suite de la position de ces principes. La première distinction qui s'opère entre le Moi et le non-Moi est une distinction d'ordre physique : l'écono-

mie est la « conscience du Moi physique » ; c'est la phase dans laquelle le sujet considère la Nature comme un objet capable de satisfaire ses besoins (*op. cit.*, p. 70 et suiv.) L'individu n'a pas encore atteint, dans cette phase, la conscience de son humanité, de sa valeur comme individu humain ; il ne l'atteindra qu' « au moyen de la synthèse entre la conscience de lui-même et la notion de l'existence d'individus semblables à lui, parmi lesquels il vit... » (*op. cit.*, p. 75). Cette notion de la société est une « chose tout à fait spirituelle » (*eod. loc.*) ; cette « appréciation en termes sociaux », cette « conscience du Moi social », dit Levi, en reprenant une terminologie qui est chère à Baldwin, c'est la forme juridique de l'esprit pratique. Le Moi atteint, enfin, la conscience de sa propre autonomie en se révoltant contre les maux qu'il découvre hors de lui-même ; il pose un idéal en face du phénomène, un devoir être en face de l'être ; « le jugement moral, dans sa pureté, c'est une réaction de la conscience à la réalité » (*op. cit.*, p. 90) : c'est là la forme la plus élevée de l'esprit pratique, la forme morale. Il ne faut donc pas confondre les règles morales avec les règles juridiques : les premières sont autonomes, catégoriques et unilatérales ; les règles juridiques sont, au contraire, des règles hétéronomes, hypothétiques et bilatérales (*op. cit.*, p. 341 et suiv.).

Levi n'est donc pas étranger à une appréciation déontologique du droit. Le droit n'est qu'un pâle reflet de l'idéal de la justice. « En effet, tout ordre juridique n'est qu'une traduction *en fait* de la nécessité impliquée dans cette *idée...* » (*op. cit.*, p. 354). Le droit n'est qu'un idéal logique, que l'on atteint dès lors que les conditions d'existence de la société sont découvertes. Cet idéal n'épuise pas l'exigence déontologique. Il est encore un idéal supérieur à atteindre, c'est l'idéal moral, qui s'exprime en termes juridiques par l'idéal de la justice. Le droit n'est que la « cristallisation d'un idéal de justice ; ... l'idée du droit est l'idée de la vie sociale telle qu'elle est ; l'idée de la justice est l'idée de la vie sociale telle qu'elle devrait être » (*op. cit.*, p. 356).

Après avoir traduit en termes positivistes la philosophie

de la pratique de Croce, après avoir examiné d'une façon baldwinienne le problème ontologique, Levi est arrivé, en ce qui concerne le problème déontologique, à des conclusions identiques à celles de l'idéalisme transcendantal néo-criticiste de Del Vecchio. Il admet donc, dans une mesure assez large, la spiritualité du réel et il pousse ses concessions jusqu'à un point que l'idéalisme moderne repousse lui-même, en admettant une exigence déontologique. Il s'éloigne, au demeurant, d'une philosophie du fait, purement phénoménale, comme celle qu'il décrivait si bien dans son premier ouvrage de philosophie du droit. Il se justifie de cette dernière concession en reconnaissant qu'« une philosophie sincèrement réaliste ne peut bannir les idéaux de la réalité : les idéaux existent dans les consciences humaines et poussent l'humanité à l'action. Mais le réalisme renverse la thèse idéaliste : ce n'est pas la Providence ou l'idée qui dirige l'histoire ; c'est l'histoire, c'est la vie, c'est la lutte, qui enfante l'idée » (*op. cit.*, p. 368). Cette histoire est pourtant une histoire spirituelle, c'est une histoire d'individus conscients et non d'atomes irrationnels.

Le positivisme s'éteint avec Falchi et Levi. Après avoir rempli sa tâche de destruction de l'ontologisme métaphysique, il n'a plus aucune raison de subsister. Le nouvel idéalisme, fort de la critique positiviste, ne tombe plus dans les erreurs de l'idéalisme néoplatonicien, erreurs dans lesquelles le positivisme ne se fait pas faute de retomber, après avoir contribué à leur critique. Le positivisme disparaît dès qu'il aspire à devenir une philosophie positive, non négative. Pour édifier, c'est à l'esprit qu'il faut se rapporter.

CHAPITRE VI

La renaissance de l'idéalisme.

Alors que le positivisme s'élevait triomphalement contre une métaphysique périmée, rendue de plus en plus méprisable et éloignée des problèmes de ce monde par les découvertes des sciences naturelles, un cénacle de philosophes idéalistes se constituait à Naples, en 1860, autour de Bertrando Spaventa. Ce nouvel idéalisme n'avait rien à voir avec les derniers courants platoniciens et métaphysiques qui remplirent de leurs dogmes la littérature philosophique de la fin du XIX^e siècle ; il s'inspirait à la philosophie hégélienne, qu'il imposa en Italie après de longs et laborieux efforts.

La philosophie de Bertrando Spaventa (17) n'est pas une copie pure et simple de la philosophie de Hegel, dont elle reprend les idées essentielles après avoir tracé les lignes principales d'une réforme critique de cette philosophie. Elle se rattache aux principaux philosophes que l'Italie a eus depuis la naissance de la philosophie moderne et elle contribue à mettre en évidence leur originalité et l'importance de leur contribution à l'essor de la philosophie moderne : Bertrando Spaventa étudia avec passion la philosophie de Giordano Bruno, de Tommaso Campanella et de Giambattista Vico, dans laquelle il vit l'origine de la pensée moderne. « Dans Bruno — dit-il — je ne trouve ni la légèreté des philosophes du siècle dernier, ni la crédulité des hommes du moyen âge ; mais je trouve l'homme

(17) Cf. G. GENTILE, *Le orig. d. fil. contemp. in Italia*, t. III, *I neokantiani e gli hegeliani*, 2^e partie, Messine, Principato, 1933, ch. v, *Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo*, p. 77-184.

avec tous ses instincts, avec toutes les aspirations de la civilisation moderne, l'homme qui prend au sérieux la pensée et l'histoire du monde » (18). Campanella, — comme le remarque, d'autre part, M. Gentile, dans son analyse de la philosophie de Bertrando Spaventa — affirme « pour la première fois le principe de la subjectivité, fondement de la philosophie après le moyen âge » (19). Il réalise ainsi la médiation entre l'empirisme et le rationalisme. « Le concept de l'esprit naîtra justement dans la philosophie moderne de l'unité de la subjectivité de Campanella (*cognoscere est esse*) et de la substance-cause de Bruno : Spaventa découvrira peu à peu que cette unité avait été atteinte, pour la première fois, en Italie, par G. B. Vico » (20). Vico découvrira, pour sa part, la spiritualité de la substance et l'idéalité éternelle de l'histoire.

Spaventa continue donc idéalement les grands esprits de la philosophie italienne. Il n'ignore pas, cependant, l'universalité de la philosophie, même s'il s'attache à mettre en évidence son développement national ; il profite de l'enseignement de Kant et il comprend la dialectique des postkantians : il accepte l'élimination de la chose en soi accomplie par Fichte et la subjectivité du réel ; il comprend l'importance de l'étude entreprise par Schelling sur le rapport entre la Nature et l'Esprit ; il voit enfin la profondeur de la dialectique hégélienne et il tire une leçon du principe de la réalité du rationnel et de la rationalité du réel. Mais il ne s'arrête pas là : il cherche à découvrir la véritable immanence de l'esprit en supprimant le dualisme, subsistant encore dans la philosophie de Hegel, entre le sujet et l'objet : il pose les bases d'une réforme de la dialectique hégélienne — que Gentile entreprendra plus tard — en affirmant que « l'être, c'est essentiellement l'acte de la pensée (21) ».

La philosophie de Bertrando Spaventa ne devait pas connaître une grande diffusion du vivant de son auteur,

(18) B. SPAVENTA, cité par GENTILE, *op. cit.*, p. 93.

(19) GENTILE, *op. cit.*, p. 96.

(20) *Ibid.*, p. 102.

(21) B. SPAVENTA, cité par GENTILE, *op. cit.*, p. 165.

passant presque inaperçue auprès du grand public, qui ne connaissait alors que les nouveaux mythes du positivisme. Spaventa fut néanmoins suivi et étudié par un petit groupe de studieux, qui s'élargit de plus en plus dès le commencement de ce siècle. Nous avons vu, par ailleurs, que l'Ecole de Naples, de De Sanctis à Spaventa, fut un foyer intellectuel d'où sortirent de nombreux positivistes. Elle combattit, en effet, avec autant d'ardeur que le positivisme, toute transcendance, et, à ce titre, elle s'attira le respect des positivistes eux-mêmes. Parmi ceux qui profitèrent de l'enseignement de Bertrando Spaventa, il faut citer Sebastiano Maturi et Donato Jaja, qui développèrent la pensée du maître ; Benedetto Croce et Giovanni Gentile contribuèrent d'une façon définitive à l'instauration de l'idéalisme hégélien en Italie. Partis tous deux des mêmes principes, ils collaborèrent étroitement après 1903, dans la revue *La Critica*, fondée par Croce cette même année. Mais bientôt leurs conceptions divergèrent profondément et Gentile devint le chef d'une nouvelle tendance idéaliste, l'*idéalisme actuel*. Les efforts de ces deux philosophes furent cependant décisifs pour la nouvelle orientation de la philosophie italienne et leur influence, même dans le champ limité de la philosophie du droit, fut considérable.

L'idéalisme de Benedetto Croce, que l'on peut classer, par commodité didactique sous le nom d'*idéalisme hégélien* mais qui n'en conserve pas moins une profonde originalité, faisant de Croce le penseur le plus remarquable de ce siècle en Italie, a balayé d'une façon définitive les résidus du positivisme et de la métaphysique prétendument idéaliste. Ce philosophe ne s'est pas préoccupé du rapport de l'Etre et de la Connaissance, comme le fondateur de l'hégélisme en Italie, Bertrando Spaventa (Croce, *Contrib. alla crit. di me stesso*, dans *Et. e Pol.*, Bari, 1931, p. 397) ; c'est surtout au problème de l'histoire et de sa méthodologie qu'il a consacré la meilleure partie de son activité. Croce repousse la conception abstraite de l'histoire comme pure histoire du passé (Cf. *Teor. e st. d. storiograf.*, éd. allem.,

1915, 1^{re} éd. it., 1916, 3^e éd. it., 1927) ; l'histoire n'est pas seulement une chronique ; elle doit présenter un intérêt immédiat pour l'historien et être constamment vivante dans son esprit ; cette histoire, pour être concrète, devra embrasser la vie sous tous ses multiples aspects, ce devra être une histoire de l'universel, une histoire qui s'identifie avec la philosophie ; comme la philosophie, elle n'est pas téléologique, n'ayant d'autre objet que son propre développement ; la conception naturaliste de l'évolution et la conception métaphysique du progrès sont également repoussées ; l'histoire est positive ; elle est humaine, voilà tout ce qu'elle doit être. Dans cette conception, « la philosophie, en conséquence de la nouvelle relation dans laquelle elle a été placée, ne peut être nécessairement autre chose que le moment méthodologique de l'Historiographie : c'est une élucidation des catégories constitutives des jugements historiques, c'est-à-dire des idées directrices de l'interprétation historique » (*Teor. e st. d. storiograf.*, 3^e éd., p. 136).

La philosophie de Croce est expliquée dans les quatre volumes de sa *Filosofia dello Spirito*, dont la *Teoria e Storia della Storiografia* constitue le quatrième. Elle se présente comme une réaction contre le scepticisme que Croce appelle esthétique, parce qu'il nie la possibilité de toute connaissance, contre le mysticisme, qui ne nie pas cette possibilité, mais la place dans une réalité extérieure au sujet pensant, contre l'empirisme, qui ne croit pas à la possibilité d'une connaissance universelle. Il s'oppose à ces trois formes de scepticisme en se faisant le défenseur d'un idéalisme réaliste, qui résout la réalité dans l'esprit. Celui-ci se conçoit par le concept, expressif, universel et concret, jugement individuel et universel à la fois, l'acte individuel du jugement contenant, en effet, l'universalité du concept pur (jugement définitoire) (*V. Log. come sc. del conc. puro*, 1^{re} éd. Naples, 1905, 5^e éd. Bari, 1928). Ce concept se réalise dans la synthèse *a priori* logique, qui n'est pas seulement une synthèse d'éléments opposés, comme dans la philosophie hégélienne, mais une synthèse d'éléments distincts, une unification des dis-

tincts, qui permettra une ultérieure distinction de l'unité, dans un développement circulaire de la vie, qui n'est concrète que dans cette unité, qui est une distinction, et dans cette distinction, qui est une unité. Dans cette synthèse, on dépasse la transcendance et l'on pose la condition même de la connaissance objective, qui n'est nullement contenue dans une multiplicité de catégories abstraites, mais se retrouve, d'une façon entière, dans le concept (22). Cette dialectique, au moyen de laquelle on pense la réalité, est absolument immanente, car elle n'est nullement séparée de la réalité que l'on pense, se confondant avec celle-ci, dans l'unité du jugement individuel et du jugement universel.

L'unité de l'activité spirituelle se distingue en quatre formes, unies entre elles par une relation nécessaire. L'esprit peut, en effet, exercer une activité théorique, comme il peut exercer une activité pratique : par la première de ces activités il connaît la réalité, par la seconde, il agit sur elle. L'esprit connaît de deux façons ; par intuitions et par concepts. Par l'intuition il se représente la réalité sans la juger, sans distinguer le réel de l'irréel, il établit une connaissance particulière qui est l'objet de sa fantaisie, il connaît, en d'autres termes, l'individuel, tel qu'il se présente à lui, sans pouvoir prétendre le connaître universellement. L'esprit connaît l'universel par le concept, qui est la forme la plus élevée de la connaissance, la deuxième forme de l'activité théorique, celle qui requiert l'existence d'une représentation et d'un concept pur, qui seront réunis dans la synthèse *a priori* logique du jugement individuel. La première forme de la connaissance est celle de l'art, la seconde c'est celle de la logique ; ce sont les deux seules formes possibles de l'activité théorique. Quant à l'activité pratique, celle par laquelle on ne se contente pas de connaître la réalité, mais on veut la transformer, au moyen de l'action, elle admet deux formes elle aussi : comme il existe, dans

(22) Nous négligeons ici la connaissance par intuition, objet de l'esthétique, forme élémentaire et première de la connaissance, rappelant l'essentiel de la théorie de CROCE sur cette forme un peu plus loin.

l'activité théorique, une forme primaire, qui est la connaissance par intuitions, que la forme logique englobera dans sa connaissance de l'universel, il existe, de même, dans l'activité pratique, une forme primaire, qui est la volition de l'individuel, l'économique, et une forme supérieure, la morale, qui est la volition de l'universel, englobant la volition de l'individuel.

Ces quatre formes de l'activité spirituelle, l'art, la logique, l'économie et la morale sont les seules formes possibles de cette activité. « Celas'appelle *histoire* ; par conséquent... le rapport des concepts distincts dans l'unité du concept peut s'appeler, et il a été appelé ainsi, *histoire idéale* ; et la théorie logique d'une telle histoire idéale, *théorie des degrés du concept*, de même que l'on conçoit l'histoire réelle comme une série de *degrés de civilisation*. Et puisque la théorie des degrés du concept est la théorie de la distinction, et que la distinction n'est pas une chose différente de l'unité, il apparaît clairement que cette théorie peut être séparée de la doctrine générale du concept, avec laquelle elle s'identifie substantiellement, seulement par commodité didactique » (*Log. come sc. del conc. puro*, 5^e éd., p. 50).

La grande découverte de Croce est celle de la forme primaire dans l'activité théorique et dans l'activité pratique. Avant lui, l'art se confondait avec les autres formes de l'activité spirituelle ou il était conçu comme un vague sentiment ; avec lui, il acquiert une valeur philosophique. De même, l'économie était négligée et exclue de la philosophie : elle acquiert maintenant la dignité d'une valeur spirituelle que l'on ne peut ignorer.

Cette mise en valeur de la forme économique, de cette activité qui précède l'activité morale et finit par être absorbée par celle-ci, sans jamais perdre, toutefois, sa complète autonomie, intéresse tout particulièrement notre étude. L'autonomie de la forme économique a été découverte pour la première fois par Croce dans les essais qu'il écrivit, entre 1897 et 1900, sur la doctrine marxiste, les publiant plus tard dans le volume *Materialismo storico ed economia marxistica* (V. Croce, *Fil. d. Prat.*, 2^e éd., Note

introd., p. v ; dans son *Contrib. alla crit. di me stesso*, éd. cit., p. 383, les années entre lesquelles il situe sa crise marxiste sont 1895 et 1900). A vrai dire, au cours de cette époque, Croce voulait rendre concrète son activité spéculative et il crut que la question sociale et le marxisme serviraient à ce but. Il avait écouté, quelques années auparavant, les cours d'Antonio Labriola, le plus intelligent parmi les marxistes italiens, et il avait eu l'occasion de s'en rapprocher, en 1895, lorsque celui-ci le pria de faire publier quelques-uns parmi ses essais sur le marxisme (Croce, *Contrib., etc.*, p. 381 et suiv. ; voir aussi les articles de Croce dans les nos 1 et 2 de *La Critica* de 1938). Croce approfondit, en cette occasion, l'économie politique, et il étudia à fond le marxisme. Mais il remarqua dans cette doctrine une certaine unilatéralité de vision, l'empêchant de la soutenir plus longtemps. Il en tira cependant un enseignement durable, du fait qu'il comprit pour la première fois l'importance du facteur économique dans l'interprétation de l'histoire, en réduisant ainsi le matérialisme historique à un « principe d'interprétation de l'histoire » (v. Croce, *Mat. stor. ed ec. marxist.*, 1^{re} éd., 1900, 5^e éd., Bari, 1927). Cette conception de la forme économique de l'activité spirituelle influencera profondément les recherches de Croce sur la philosophie du droit.

La doctrine de Giovanni Gentile fut soutenue pour la première fois dans une communication que celui-ci fit au cours de l'hiver 1911 à la Bibliothèque philosophique de Palerme sur *L'atto del pensare come atto puro* (publié dans *La rif. d. dialett. hegel.* en 1913). Dans deux écrits postérieurs (23), le point de départ de sa position philosophique est encore mieux souligné : Gentile sent la nécessité d'un dépassement de la dialectique hégélienne, qui est immanente, parce que réelle, mais qui est encore abstraite, parce qu'elle est objective.

(23) *Metodo dell' immanenza*, Communic. à la Bibl. phil. de Palerme (16 déc. 1912) et *Riforma della dialettica hegeliana* (inédit) publ. dans *La rif. d. dialett. hegel.*, 1^{re} éd., 1913, 2^e éd., Messine, Principato, 1923.

C'est cependant sa *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1^{re} éd., 1916) qui a permis la divulgation de sa doctrine. Il commence par repousser la distinction que faisait Berkeley, dans un idéalisme que Gentile nomme empirique, entre le Moi empirique et le Moi transcendantal. « Le point de vue transcendantal — dit-il — est celui que l'on aperçoit dans la réalité de notre pensée, lorsque la pensée est considérée non comme un acte accompli, mais, pour ainsi dire, presque un acte en acte : un acte que l'on ne peut absolument dépasser, puisqu'il est notre subjectivité même, c'est-à-dire nous-mêmes ; un acte que l'on ne peut jamais et en aucune façon objectiver. Le point de vue nouveau, auquel il convient, en effet, de se placer, c'est celui de l'*actualité* du Moi, en vertu de quoi il n'est jamais possible de concevoir le Moi comme l'objet de lui-même » (*Teor. gen. d. spir. come atto puro*, 3^e éd., p. 6). De même tout ce qui est étranger au Moi ainsi conçu n'est pas réel spirituellement : on ne peut concevoir une multiplication empirique de l'Esprit, car celui-ci n'est concret que dans l'unité. Cela ne détruit pas toutefois la possibilité de penser un objet de l'activité spirituelle, qui peut même être multiple : « Les choses, en effet, dans leur objectivité, terme présupposé de l'activité théorique de l'Esprit, sont multiples... Toute notre expérience se développe entre l'unité de son centre, qui est l'esprit, et la multiplicité infinie des points constituant la sphère de ses objets » (*op. cit.*, chap. III, § 15). L'esprit est un par rapport à la multiplicité des objets, mais il existe dans son activité dialectique elle-même : « L'esprit, faut-il le remarquer, n'est jamais proprement cette pure activité théorique que l'on imagine en opposition avec l'activité pratique : il n'est jamais une *théorie*, une contemplation de la réalité, qui ne soit en même temps une action, c'est-à-dire une création de la réalité » (*op. cit.*, p. 29). Toute distinction entre l'activité théorique et l'activité pratique est ainsi bannie ; l'unité de l'esprit qui pense en tant qu'il agit et qui agit en tant qu'il pense, dans la pleine possession de l'objet qu'il pense, se substitue à toute distinction. Le sujet est entièrement maître de la réalité qu'il pense et qu'il

crée. Cette conception dialectique de la réalité, qui fait résider toute réalité dans l'acte de l'esprit qui pense, s'oppose à la conception platonicienne, dans laquelle l'on conçoit « la recherche du philosophe, non pas en tant que celui-ci aspire aux idées, mais en tant que les idées, à la connaissance desquelles il aspire, forment un système entre elles » (*op. cit.*, p. 36). Dans une semblable conception il existe un dualisme insurmontable entre l'Esprit et la Réalité spirituelle, qui n'est nullement une création du sujet pensant, mais qui s'oppose à lui comme une Réalité déjà créée, à la connaissance de laquelle il ne peut qu'aspirer. « Pour nous — dit Gentile, au contraire (*op. cit.*, p. 37) — le penser pensé suppose le penser pensant et la vie et la vérité du premier résident dans l'acte du second. Ce dernier, dans son activité (*attuosità*), qui est un devenir ou un développement, pose, il est vrai, l'identique comme son propre objet, mais justement grâce au processus de son développement, qui n'est pas une identité, c'est-à-dire une unité abstraite, mais... une unité et une multiplicité en même temps, c'est-à-dire une identité et une différence » (*op. cit.*, p. 37). La seule réalité est donc celle de l'acte du penser pensant. « Notre théorie est donc la théorie de l'esprit conçu comme un acte qui pose son objet dans une multiplicité d'objets, en résolvant leur multiplicité et leur objectivité dans l'unité du sujet lui-même. Cette théorie soustrait l'esprit à toute limitation due à l'espace ou au temps et à toute condition extérieure ; elle rend de même impensable toute multiplication intérieure, de sorte que chacun de ses moments peut se définir comme conditionné par des moments antérieurs ; elle fait donc de l'histoire, non pas la présupposition, mais la réalité et l'état concret de l'actualité spirituelle, en fondant ainsi sa liberté absolue » (*op. cit.*, chap. xvi, § 1). L'histoire est une histoire actuelle et non une histoire de faits passés dépourvus de toute actualité ; elle s'identifie avec la philosophie. « L'histoire, celle qui se réalise justement dans le temps, n'est donc concrète que dans l'acte de celui qui la pense comme histoire éternelle » (*op. cit.*, p. 183). Comment s'explique ce paradoxe apparent ? « Je peux tou-

jours distinguer empiriquement mon présent de mon passé et placer dans ce dernier la condition du premier : mais, en faisant cela, j'abstrais du vrai mon Moi, dans lequel le présent et le passé sont présents en même temps, dans la dualité qui rend intelligible le rapport de la condition à ce qui est conditionné ; alors que le véritable Moi, immanent dans ces deux Moi temporellement séparés, est la véritable source de cette conditionnalité comme de toutes les autres » (*op. cit.*, p. 176). Comme l'histoire, la philosophie, qui s'identifie avec celle-ci, est immanente dans le sujet qui pense. Celui-ci pense par des concepts, qui sont autonomes, en vertu de la subjectivité dialectique du réel. « Le véritable concept... c'est l'autoconcept (*conceptus sui*). Et puisqu'on ne peut parler de réalité, d'une façon universelle, qu'au moyen des concepts, de sorte que la sphère du réel coïncide avec la sphère du concept, la nécessité de concevoir le concept comme un *conceptus sui* nous amène à concevoir la réalité même comme un *conceptus sui* : ainsi le sujet, qui se conçoit lui-même en concevant le tout, est la réalité même » (*op. cit.*, p. 206). De cette façon, « l'idéalisme que j'appelle *actuel* — conclut Gentile dans un Epilogue — invertit en effet le problème hégélien : il ne s'agit plus de déduire grâce à lui la pensée de la nature, et celle-ci du λόγος, mais la nature et le λόγος de la pensée... de la pensée *absolument nôtre*, dans laquelle se réalise le Moi ».

La position du sujet, qui pense la réalité en pensant la synthèse du sujet et de l'objet, n'est pas la seule qui soit possible. C'est, naturellement, la forme philosophique de la pensée. Mais il existe en outre deux autres formes qui sont possibles dialectiquement. On peut concevoir, en premier lieu, une position absolue du sujet, position abstraite qui ne peut être pensée qu'en vertu de son terme idéal opposé dialectiquement : c'est là la forme de l'art, « qui se renferme dans un idéal, qui est un rêve, mais dans lequel il vit en se nourrissant de lui-même, ou, pour mieux dire, en créant son propre monde » (*op. cit.*, p. 190). En opposition à cette position idéale et abstraite du sujet, on peut concevoir une position absolue de l'objet, soustraite à la

dialectique spirituelle, qui est une synthèse du sujet et de l'objet ; cette forme objective de la réalité est la religion. Par suite « l'art est la conscience du sujet, la religion est la conscience de l'objet, la philosophie est la conscience de la synthèse de l'objet et du sujet » (*Il modernismo e i rapp. tra relig. e fil.*, p. 240). De cette façon « le véritable enseignement ou développement spirituel, ce n'est pas la constitution du Moi comme personnalité, ni la constitution du Moi comme objet ou monde : mais c'est la constitution de la personnalité du monde, ou du monde de la personnalité : c'est-à-dire justement le développement de l'esprit come cette unité de l'art et de la religion qu'est la philosophie » (*Somm. di pedagog. come sc. fil.*, T. II, *Didatt.*, p. 224).

Le mérite principal de la philosophie de Gentile réside dans la position de la subjectivité du réel et de la réalité du sujet. « L'homme se cherche maintenant dans lui-même, comme il se cherchait autrefois hors de lui-même. Mais même dans lui-même l'homme ne peut facilement se retrouver : et dès qu'il s'est trouvé, il se perd et il doit se retrouver : et la recherche ne cesse jamais. La vie humaine consiste justement dans cette recherche, comme la vie du tout, du fait que tout se verse dans la vie de l'homme et tout est homme, pour cette raison » (*Sist. d. log. come teor. d. conosc.*, T. II, 2^e éd., p. 229). La philosophie consiste donc dans l'autoconcept du concept : elle sera ainsi une philosophie de la philosophie et s'identifiera, étant elle-même conçue comme une recherche perpétuelle, comme un développement, avec l'histoire. Celle-ci sera une philosophie et une histoire en même temps, ayant comme caractères primordiaux, l'éternité, qui est propre à la philosophie de l'esprit et la subjectivité, qui est propre à l'histoire de notre esprit : l'esprit, en se pensant lui-même, synthétisera les multiples actes individuels, convergeant dans l'unité du processus dialectique, et il fera l'histoire du développement du Moi, qui sera aussi l'histoire du Moi et du Monde.

A côté de l'influence hégélienne, représentée par Croce

et Gentile, la philosophie du droit s'oriente elle-même vers une tendance idéaliste, grâce aux efforts d'Igino Petrone et de Giorgio Del Vecchio, partisans, le premier, d'un idéalisme métaphysique, empreint, plus tard, d'une forte influence baldwinienne, le second, d'un idéalisme criticiste néo-kantien. L'influence de ces deux auteurs fut décisive pour la philosophie du droit : on peut même dire qu'après Del Vecchio le positivisme disparaît du champ de la philosophie du droit.

Mais le problème de la connaissance du droit n'était pas le seul qui pût se poser ; outre ce problème, les philosophes s'attachèrent à démontrer ou à réfuter l'existence d'un problème déontologique. De plus, l'autonomie de la philosophie du droit fut elle-même contestée : on ne reconnut plus au droit la valeur d'une catégorie philosophique. Les problèmes de la loi et de l'Etat furent approfondis, par ailleurs, comme ils ne l'avaient jamais été jusqu'alors. La philosophie actualiste permit, enfin, de concevoir une nouvelle vision de l'évolution historique.

L'actualisme a cependant amené une crise de l'idéalisme. Son effort de rendre toute la philosophie concrète dans l'acte pur de la pensée a conduit la philosophie dans une position qui ressemble fort au panlogisme.

C'est le nouvel idéalisme italien, que nous étudierons dans un dernier chapitre, qui accuse le plus vivement l'impossibilité pratique de l'actualisme. Nous verrons aussi comment il a tenté de se dégager de cette position, qui excluait toute appréciation critique de l'activité humaine.

CHAPITRE VII

L'idéalisme métaphysique.

La première tâche d'une philosophie du droit idéaliste était celle de s'opposer au positivisme dominant en Italie à la fin du XIX^e siècle ; il fallait exclure, en premier lieu, l'empirisme de la science juridique ; il fallait déblayer le terrain juridique de la dogmatique positiviste ; ce n'est qu'après avoir accompli cette tâche primordiale que l'on pouvait commencer à chercher un concept du droit. Dans le champ spécial de la philosophie du droit, cette recherche ne fut jamais entendue d'une façon indépendante de la vérité juridique : ce ne fut que pour définir le droit que les philosophes proprement juridiques s'attachèrent à déterminer leur conception particulière de la philosophie.

Igino Petrone accomplit le premier une critique sérieuse du positivisme, en posant les bases de son idéalisme. Il faut distinguer deux phases, dans sa pensée : une première phase, dans laquelle il opposa un idéalisme ontologique, absolu et transcendant à la relativité des vérités positivistes ; il s'opposa, en même temps, au kantisme et à l'hégélisme dont il n'arriva jamais à comprendre l'importance pour l'histoire de la philosophie. Dans une deuxième phase, il fut fortement influencé par les théories psychologiques de Baldwin, qu'il n'aurait jamais acceptées au cours de la lutte qu'il livra au positivisme ; au moment même où le positivisme subissait sa crise, Petrone s'en rapprocha largement.

Sa première œuvre de philosophie théorique est *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania — Analisi critica poggiata sulla teoria della conoscenza* (Pise, 1895) dans laquelle il examine les doctrines juridiques

allemandes d'après un critère purement théorique. Le titre même de cet ouvrage indique que Petrone se soucie fort peu du contenu du droit pour n'entreprendre que sa critique formelle, conçue, d'ailleurs, d'une façon ontologique et métaphysique éloignée de tout sens historique. Il identifie le positivisme et l'idéalisme kantien et postkantien et voudrait dépasser ces deux conceptions en les identifiant : la position kantienne n'est pour lui qu'une négation de la véritable spiritualité ; elle serait, en réalité, une exaltation du phénomène ; par la négation du noumène, l'idéalisme critique se bornerait à la connaissance du fait. La dialectique hégélienne et sa conception historiciste du problème ontologique pourraient être assimilées, d'après lui, à la théorie positiviste de l'évolution. L'idéalisme absolu et le positivisme se rencontreraient, enfin, dans la négation du droit naturel. Certes, si l'on pose le problème de cette façon, sur la base d'une exigence transcendante, permettant de qualifier son auteur comme un néo-platonicien ignorant le kantisme et son développement, il est même admissible d'identifier l'idéalisme et le positivisme ; en effet, l'ignorance de la révolution kantienne, dans le champ ontogno-séologique, révolution opérée par Kant à la suite de l'influence très forte de l'empirisme de Hume sur sa formation, nous ramène à la phase philosophique prékantienne : on est ainsi dans l'impossibilité de comprendre toutes les tendances philosophiques venues après Kant, aussi bien idéalistes que positivistes — (Kant étant le seul philosophe idéaliste dont l'autorité soit reconnue par les positivistes) — qui ont admis la nécessité de reconnaître la transcendantalité de l'être, en premier lieu, son immanence absolue, en second lieu.

Pétrone s'oppose principalement, dans cette œuvre, à l'empirisme positiviste des juristes allemands, pour qui le droit ne serait qu'une pure phénoménologie. Il s'opposait aussi implicitement à la tendance générale de la philosophie du droit positiviste italienne. « A l'induction et à la comparaison — disait-il (*op. cit.*, p. 194) — il faut faire précéder une intuition spéculative du droit. Dans le champ de la science juridique, comme dans celui des autres sciences,

le processus de la connaissance commence par une synthèse primitive et spontanée, il se développe, il s'étend et il se distingue par l'expérience, l'analyse, la réflexion et il s'arrête à la synthèse réfléchie de la déduction ». Cette synthèse n'est pas la synthèse *a priori* de Kant : c'est une synthèse qui demeure encore empirique entre un élément *a priori* transcendant, qui est posé par l'esprit dans toute sa liberté, et une nature, que l'on déduit dans un second temps de cet élément ; celui-ci précède, au demeurant, la déduction, non seulement d'une façon idéale, comme dans la conception kantienne, mais aussi d'une façon temporelle. Petrone s'oppose donc au positivisme en assumant une position que le positivisme avait depuis longtemps contribué à dépasser, la position métaphysique. Il s'oppose à l'historicisme, dans le problème ontologique, en affirmant la réalité de la substance immobile, par rapport au cours mobile de l'évolution. Il affirme, enfin, l'existence d'un droit naturel conçu comme un devoir être rationnel, indépendant de l'évolution historique, qu'il oppose à l'être du droit positif : il soutient aussi la conception d'un état de nature, entendu comme un devoir rationnel et idéal et comme un produit de l'histoire ; c'est de la même façon qu'il entend l'idée du contrat social.

Le problème du droit naturel sera analysé plus tard par Pétrone d'une façon plus détaillée (Cf. *Contrib. all'an. dei caratt. diff. d. dir.*, 1896-98) ; il ne faudrait plus parler de droit naturel, à son avis, mais de justice, ce mot étant plus facilement accessible à tous. Le droit, conçu comme droit positif, ne serait que l'objectivation de la justice, conçue comme droit naturel. « Le droit... — dit-il dans une formule lapidaire, qui sera largement reprise par la suite — représente le précipité historique de la justice » (*Contrib., etc.*, dans la *Riv. ital. p. le sc. giurid.*, t. XXIII, p. 363). Il ajoute plus loin (*op. cit.*, t. XXV, p. 387) que « le droit... est le résidu et le précipité historique de la morale ».

Les conséquences extrêmes du dualisme transcendant de Pétrone ne furent tirées par lui que beaucoup plus tard, en 1905. Examinant la conception fichtienne de l'Etat

communiste, il s'opposa à cette conception, parce qu'elle était une construction de l'esprit, une construction « rationaliste », qui était, par suite, un « moment fictif et abstrait » (*Lo St. merc. chiuso di G. A. Ficthe e la prem. teor. del com. giurid.*, dans *Atti d. R. Accad. di Sc. mor. e Pol. d. Soc. R. di Napoli*, T. XXXV, p. 426). Pour Pétrone, qui emploie une « méthode critique », « l'esprit entend la réalité, il ne la construit pas » (*Lo St. merc., etc.*, p. 435). Par conséquent, « la philosophie du droit se garde bien d'exprimer une appréciation de l'état de fait... qui constitue la matière du droit. Elle interprète, elle connaît et elle juge, mais elle n'absout pas et elle ne condamne pas » (*op. cit.*, p. 436). « Le droit, à vrai dire — ajoute-t-il plus loin (p. 437-438) — conserve et garantit les rapports de fait, mais il n'est ni le responsable ni l'auteur de leur formation et de leur composition... Il intervient pour régler les rapports d'une société déjà déterminée, déjà constituée, déjà spécifiée d'une façon ou d'une autre ». Le droit est donc seulement positif et phénoménal. Il ne se confond pas avec l'idée, qui demeure abstraite et qui, par son abstraction même, s'exclut de la vie juridique. Le dualisme de Pétrone nous conduit, en conclusion, à une position identique à celle du positivisme. L'idée abstraite, au lieu de permettre une synthèse de l'esprit et de la nature, s'y oppose formellement. On demeure ainsi en deçà du positivisme, non seulement naturaliste, mais même humien. Si l'on doit tirer des déductions logiques de la prémisse acritique de cet ouvrage, on doit admettre, d'une façon implicite, l'exclusion de tout devoir être, dans le domaine du droit, et, par suite, de tout droit naturel. Pétrone pose insensiblement les bases de la nouvelle position spirituelle, qu'il assumera postérieurement ; se trouvant en face de la transcendance absolue de l'idée et de la relativité du phénomène, dans un dualisme ne pouvant être supprimé, il les unifiera empiriquement dans le processus de l'auto-conscience de l'*ego* et de l'*alter* qui se rencontrent dans l'idée du *socius*. On passera ainsi du néoplatonisme ontologique, qui caractérise la première phase de sa pensée, à une position psycho-sociologique panjuridique ; le pro-

blème juridique devient le problème central de la pensée de Pétrone et il supprime l'exigence métaphysique précédente.

Le point de départ du problème juridique est le même que celui des autres problèmes spirituels : sa position dans la phénoménologie de l'esprit. Une détermination empirique du droit serait vaine. Il faut au contraire considérer la nature spirituelle du droit et se placer à l'intérieur du sujet pour arriver à la définir avec précision. Pétrone affirme, en cela, son opposition à la doctrine contraire de Vanni et des positivistes, qui espèrent découvrir la nature du droit, en ne considérant que ses manifestations extérieures. Pétrone se rattache par là, à la position idéaliste de Fichte et de Hegel. Baldwin, qu'il apprécie beaucoup, d'autre part, auquel il emprunte jusqu'à la terminologie, se rapproche, à son avis, de cette conception. Pour Baldwin, en effet, l'*ego* subit une influence psychique notable de l'*alter*. L'*ego* ne peut être conçu psychologiquement sans l'*alter*. De plus, l'*ego* commence par vivre de la vie des autres, dans sa « phase projective » ; il acquiert la conscience de lui-même, dans sa « phase subjective » ; il agit, enfin, sur les autres, dans sa « phase éjective ». Il coïncide, en effet, avec l'*alter* dans le moment du *socius* » (Pétrone, *Il dir. nel mondo dello spir.* (1910), p. 33). Le sens moral et celui de la justice naissent de cette perception.

Si le droit ne se conçoit que dans l'autoconscience, il faudra l'étudier dans la phénoménologie de l'esprit, qui n'est qu'une histoire idéale éternelle ou une autoconscience. Pétrone part de la position baldwinienne, d'après laquelle l'*ego* est inconcevable sans l'*alter*. C'est de la conception synthétique de ces deux termes que naîtra la relation de la justice : en effet, « l'homme n'affirme son existence et sa valeur comme personne qu'en affirmant, en même temps, l'existence et la valeur comme personne des hommes qui existent avec lui... » (*Il dir. etc.*, p. 45). La justice est donc la conscience que le Moi acquiert du non-Moi dans la conscience synthétique supérieure du *socius*, c'est-à-dire, dans la conscience sociale. Si la conscience sociale n'avait

pas existé, l'attitude du Moi envers ses semblables ne dépendrait que du propre plaisir du Moi. Au contraire, la conscience sociale intervient sous la forme de la justice, c'est-à-dire, d'une « relation de médiation et de fidéjussion » (*op. cit.*, p. 59), ou même sous la forme de la législation, c'est-à-dire « comme une détermination anticipée de règles suggérées par l'expérience des jugements passés et posées pour la définition des jugements futurs » (*op. cit.*, p. 61). « L'obligation juridique de l'un, le droit subjectif de l'autre ne sont intelligibles qu'en *fonction* du troisième terme, en *fonction* de la loi » (*op. cit.*, p. 63). C'est là ce que Pétrone appelle la « loi de limitation et de respect réciproque ». On aura ainsi un double aspect du concept du droit : un aspect formel et un aspect matériel ; le premier, c'est l'aspect social de l'autoconscience, le principe constitutif du droit ; le second, c'est l'aspect personnel de l'autoconscience, le principe de la détermination du droit. Le principe constitutif du droit consiste dans la possibilité d'exclure l'empêchement d'autrui, grâce à laquelle on peut librement exiger que les autres fassent ou omettent de faire quelque chose ; c'est donc un aspect purement négatif du droit, étroitement lié à la loi de limitation et de respect réciproque ; ce serait, de plus, un principe sans vie, s'il ne s'unissait à un principe matériel de détermination du droit, en vertu duquel il peut s'appliquer à la réalité ; le droit subjectif serait donc défini d'une façon tout à fait insuffisante par la notion de la *facultas agendi* : on devra par la suite faire appel à l'idée de liberté, entendue dans le cercle des relations sociales. L'autre aspect du droit, c'est l'aspect personnel de l'autoconscience, le principe de détermination du droit ; comme la liberté est le principe constitutif du droit, la propriété est son principe de détermination ; celle-ci est « le système des appropriations pratiques du Moi : l'appropriation des activités de son propre corps, ou des choses ou des prestations des autres personnes et ainsi de suite » (*op. cit.*, p. 100) ; la propriété entendue comme « liberté de propriété » est le principe matériel du droit, son principe de détermination, son contenu par rapport à sa forme, représentée par la liberté.

Pétrone construit sa théorie de l'Etat, en concevant celui-ci comme « l'objectivation juridique du *socius* ». Dans sa première œuvre, sa thèse de doctorat, Pétrone admettait une opposition inconciliable entre l'individu et l'Etat (Cf. *La fil. pol. contemp.*, Trani, 1892) ; cette antinomie ne pouvait se résoudre, ni par le panthéisme politique, ni par le déterminisme naturaliste, ni par le déterminisme économique, ni même par l'individualisme. Il croit pouvoir la résoudre maintenant, grâce à sa théorie de la résolution de l'*ego* et de l'*alter*, de l'individu et de son semblable, dans le *socius*, dans la conscience sociale. Ainsi, « il n'y a un droit qu'en vertu de l'œuvre et des effets de l'activité de l'Etat ; il n'existe pas de droit subjectif avant l'Etat et indépendamment de lui et, par suite, contre lui, mais il existe un droit subjectif seulement dans l'Etat et pour l'Etat et grâce à l'Etat » (*op. cit.*, p. 139). C'est là une formule qui se rapproche fort de celle que l'on voit employer, de nos jours, pour justifier l'omnipotence de l'Etat totalitaire.

Certes, si Pétrone s'en était arrêté là, il aurait supprimé l'antinomie entre l'individu et l'Etat par la résolution de l'un des deux termes, l'individu, dans l'autre, l'Etat. Mais il admet encore l'existence des droits publics subjectifs ; ceux-ci ne sont pas conçus, évidemment, comme des termes ayant la même valeur que la souveraineté de l'Etat ; pour être libre, l'Etat est encore obligé d'admettre « un autre sujet de droits en dehors de lui-même ». Il doit, en d'autres termes, admettre l'existence d'individus libres en face de lui. Cette antinomie apparente est résolue par l'idée d'« autolimitation », qui permet la création de « droits publics subjectifs ou dérivés » (*op. cit.*, p. 145). La synthèse entre l'Etat et l'individu est donc soulignée de la façon suivante : « si l'individu n'existe juridiquement que dans l'Etat et pour l'Etat, il est de même vrai que l'Etat n'a d'existence spirituelle que dans la conscience de l'individu et pour l'individu » (*op. cit.*, p. 147) ; d'ailleurs, l'Etat qui nierait la personnalité individuelle se nierait en même temps lui-même. « L'Etat qui viole la personnalité et les exigences de l'individu est contre nature et violent et il provoque la

révolution, dans laquelle réside, en définitive, la sanction extrême et la garantie ontologique de l'individu, la vengeance historique suprême de l'idée outragée » (*op. cit.*, p. 181).

La pensée de Pétrone atteint ici son point culminant. Pétrone a abandonné sa métaphysique pour devenir concret. En devenant concret il a écrit des pages qui sont malheureusement peu connues et qui auraient mérité des développements ultérieurs. La mort le frappa cependant en pleine maturité.

A côté d'Igino Petrone, mais tout à fait indépendamment de son Ecole, il nous faut citer une série d'auteurs qui ont placé à la base de leurs préoccupations le problème ontologique. Il s'agit d'écrivains appartenant, la plupart, aux tendances catholiques, et pour lesquels le problème essentiel de la philosophie du droit, comme de toute philosophie, est le problème de l'être dans ses multiples manifestations. Cette tendance plus ou moins théologique et métaphysique se distingue nettement de la tendance complexe de la philosophie de Pétrone, philosophie qui a toujours essayé de se tenir en contact avec les problèmes fondamentaux de la vie pratique. Si, en effet, Pétrone peut être accusé, dans la première phase de son activité, d'avoir un peu délaissé le problème concret de la matière juridique, on ne peut ne pas reconnaître que le problème théorique était alors le plus pressant ; de plus, ses œuvres postérieures témoignent un effort certain de rendre concret le problème juridique, au risque même de délaïsser la position métaphysique primitive de leur auteur.

Le courant catholique est parallèle, au contraire, à cet effort, et il ne tente jamais, par impossibilité congénitale, de dépasser le dualisme entre l'idée et le fait, le sujet et l'objet de l'activité spirituelle, la position abstraite des problèmes et leur solution concrète. La synthèse kantienne, qui a rendu la philosophie transcendantale et non plus transcendante, est combattue par les catholiques. Alors que l'immanence est le caractère dominant de toute la philosophie moderne, la position transcendante de l'idée est le

caractère de la philosophie catholique. Nous estimons donc que ce courant mérite une étude distincte de l'étude historique que nous menons actuellement. Tous les philosophes que nous étudions, qu'ils le veuillent ou non, se trouvent dans une position dialectique par rapport à leurs semblables ; ils acceptent une théorie ou ils la repoussent ; ils ne la négligent jamais. C'est pourquoi leurs idées s'enchaînent dans le cours historique de la période et de la matière que nous étudions, ne pouvant être détachées, par ailleurs, de l'histoire de la philosophie, dont nous ne les séparons que par une simple distinction didactique. La philosophie du droit catholique, au contraire, s'est placée au-dessus de l'histoire, en en négligeant les manifestations concrètes : son seul souci a été celui de s'en tenir à la doctrine thomiste. Une étude de l'action politique et sociale de l'Eglise et des théoriciens catholiques nous permettrait seule, peut-être, de tracer la position réelle de la doctrine juridique catholique : mais elle nous mènerait trop loin, nous entraînant hors des cadres forcément limités que nous nous sommes imposés.

Parmi les théoriciens de cette tendance — si l'on omet les auteurs ecclésiastiques, tels que Mgr Francesco Olgiati, le R. P. Messineo, S. J., etc. qui se rattachent tous, plus ou moins directement, à la doctrine thomiste, telle qu'elle a été exposée dans l'ouvrage classique de Cathrein, sur la philosophie morale, traduit dans toutes les langues — l'auteur dont la production est la plus vaste et la plus systématique est sans doute Francesco Bernardino Cicala, dont les sommaires de son œuvre capitale, *Filosofia e diritto*, occupent déjà plusieurs volumes. Cicala admet le dualisme de l'Esprit et de la Nature, considérés par lui comme deux éléments absolument indépendants l'un de l'autre. L'esprit parvient à sa création, sans qu'aucune synthèse *a priori* ne soit nécessaire. Il pose la Nature, la réalité extraspirituelle, le non-Etre, d'une façon absolument axiomatique. Cicala reproche à Hegel d'avoir posé, comme terme initial de sa spéculation philosophique, l'Être ; pour lui, au contraire, le premier terme est le non-Être, que l'esprit in-

dividuel connaît « par révélation ». La position de Cicala se rapproche ainsi du néoplatonisme. C'est dans ce cadre dualiste et métaphysique que Cicala conçoit le droit. « Le droit — remarque Alfredo Poggi en se référant à cette conception (*Il conc. d. dir. e d. St., etc.*, p. 167) — naît comme droit positif, comme « un concept abstrait d'un commandement, fondé sur le devoir être », qui est même *naturel*, parce qu'il est de « formation naturelle », soit comme un développement d'une donnée empirique, « naturelle », de la sujétion du fils à son père, soit comme une « élaboration idéale du caractère secondaire et réfléchi » en des règles « artificielles », mais quand même vivantes dans l'atmosphère « naturelle » de l'Etat. Mais cette « formation naturelle » de tout le droit n'élimine pas le recours à un autre véritable droit « naturel », que l'on rencontre en s'adressant à la sphère supérieure d'une connaissance philosophique, où l'on doit examiner le *devenir* plus que l'*être* du droit ». Ce droit est soumis à une conception transcendante de la morale, en vertu de laquelle celle-ci est soumise passivement à la volonté de Dieu « puisqu'elle se réduit non pas à *notre* volonté du Bien, mais à un acte de Dieu, qui Se veut Lui-même en nous et pour nous (puisque c'est en Lui que *vivimus et sumus*) » (Poggi, *op. cit.*, p. 181).

Parmi les écrivains qui se rattachent plus ou moins étroitement aux doctrines catholiques, on ne peut passer sous silence les noms de Chiocchetti, Masново, Cordovani, Pagano, Di Carlo, Capograssi, Passerin d'Entrèves et Viglietti venant de différentes écoles idéalistes et exprimant un besoin de transcendance dans la philosophie du droit.

CHAPITRE VIII

L'idéalisme néo-kantien.

Dès le commencement de son activité philosophique, Giorgio Del Vecchio se signala à l'attention de tous par sa position idéaliste et par la lutte qu'il s'apprêtait à mener contre le positivisme. Le premier problème qui l'occupa fut le problème théorique. A la différence de Pétrone, cependant, il ne fut jamais partisan d'un idéalisme ontologique métaphysique, mais il se rattacha à la plus pure tradition kantienne. Il développa le kantisme, dans le champ de la philosophie du droit, d'une façon tout originale, qui reprend les prémisses philosophiques du criticisme, sans en accepter les déductions juridiques. Le plus grand mérite de Del Vecchio est, par suite, celui d'avoir contribué à déblayer, d'une façon que l'on peut dire définitive, le champ de la philosophie du droit du positivisme juridique.

En 1904, il affirmait dans son premier programme académique que l'« on devra... trouver dans la personne humaine le critère absolu de toute valeur et le *prius* métaphysique de la vérité du droit. On devra admettre, au-dessus de la matière des divers *faits* juridiques que l'histoire nous soumet successivement dans son cours, une forme conceptuelle, qui a une place tout indiquée dans la conscience et qui est la condition *a priori* de la possibilité de connaître ces faits. On devra admettre en outre — et c'est là le critère du *contenu* des déterminations juridiques — une exigence absolue de la justice, qui est idéalement fixe et est unie à la nature même de l'homme, tout en ne se révélant que par degrés dans l'expérience ; de cette façon, la raison, en considérant cette nature dans son entière essence, peut en déduire catégoriquement les principes

absolus et universels du droit humain, sans en attendre la révélation positive dans le champ historique, mais en l'anticipant et en la préparant, là où elle manque encore » (*Dir. e pers. um. n. st. del pens.*, 3^e éd., p. 47-48). Ce programme pose deux principes essentiels pour la résurrection du droit : il faut tout d'abord que le droit soit conçu en fonction de la personne humaine : on aura ainsi un concept du droit, qui ne se confondra pas avec les faits juridiques, mais qui tendra à les englober dans son absolue universalité ; il faudra, d'autre part, ne pas s'arrêter au droit tel qu'il est mais partir du concept du droit, en vertu duquel on peut définir son *être*, pour dépasser le cours contingent de l'histoire et poser son *devoir être*. Du problème ontologique, qui, dans la philosophie de Giorgio Del Vecchio n'est pas conçu d'une façon métaphysique, mais d'une façon simplement logique, on passera ainsi au problème déontologique. On aura ainsi l'idée du droit et son idéal, la possibilité de comprendre le droit positif et celle de déterminer le droit naturel.

Ces deux points de son programme ont été entièrement développés tout au long de la carrière du Recteur Del Vecchio. Leur exposition systématique se retrouve surtout dans sa trilogie, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, *Il concetto del diritto*, *Il concetto della Natura e il principio del diritto*, ouvrages publiés successivement en 1905, 1906 et 1908, dans leur première édition.

Considérons, tout d'abord, le problème de la connaissance du droit et de la détermination de son concept, faisant l'objet des deux premières œuvres de la trilogie ; ce problème fut développé, par la suite, dans d'autres œuvres du même auteur, ayant pour objet de soutenir l'idée d'une science droit universel comparé (24), le caractère positif du droit (25), le fondement essentiellement humain qui est à la base de tout droit positif (26), l'insuffisance du res-

(24) *Sull'idea di una sc. d. dir. univ. comp.*, Heidelberg, 1909, 2^e éd., Turin, 1909.

(25) *S. positiv. come caratt. d. dir.*, Modène, 1911.

(26) *Il sentim. giurid.*, Turin, 1902.

pect du droit comme règle de vie, le droit ne constituant qu'un « minimum éthique » et, enfin, la nécessité de se soumettre, d'une façon générale, à une règle morale (27). « Qui voudra définir d'une façon objective et universelle le concept du droit — dit M. Del Vecchio — devra se référer uniquement à sa *forme*, c'est-à-dire à ce type logique qui est nécessairement inhérent à chaque cas d'expérience juridique, parce qu'il prouve justement la possibilité d'une telle expérience » (*I presupp. fil., etc.*, p. 129). On aura ainsi une vision du droit non seulement phénoménale, mais comprenant en même temps son caractère éternel, le caractère grâce auquel le droit conserve l'uniformité de sa signification dans le cours mobile de l'histoire. « Par une nécessité intrinsèque de notre pensée — ajoute M. Del Vecchio (*op. cit.*, p. 154) — le droit n'est le droit que par la forme idéale qui le détermine; rien ne peut être connu comme droit si ce n'est en relation avec sa forme même ». Le caractère formel du droit une fois établi, il s'agit de déterminer le champ d'application de la forme juridique. C'est au champ des actions humaines que s'applique le droit, en même temps que la morale, avec laquelle le droit a de nombreuses affinités. Chaque action se compose de deux éléments, « la volonté d'un sujet (agent) et la manifestation objective de cette volonté. Le premier facteur est d'ordre *psychique*, le second est d'ordre *physique* » (*Il conc. d. dir.*, p. 11-12). En vertu du principe de l'unité de l'action, ces deux facteurs ne sont pas séparables matériellement. De cette façon, les actions qui ne seront que psychiques ou physiques, celles qui ne posséderont que l'un des deux éléments de l'action, seront quand même des actions susceptibles d'être soumises au droit, car le second élément, qui n'apparaît pas d'une façon explicite, sera contenu en elles d'une façon implicite. Il en sera ainsi pour les actions purement psychiques, comme les actes de la pensée. « Ce qui n'est pas défendu est cependant licite juridiquement — remarque à ce propos M. Del Vecchio (*op. cit.*, p. 32) — ; les actes de la pensée repré-

(27) *L'homo juridicus*, etc., Paris, 1936.

sentent justement un *licite juridique*, une activité *conforme au droit* et une chose indifférente ou étrangère au droit ». Il en sera de même pour les actes seulement physiques, dépourvus d'élément psychique, tels que les actes inconscients, parce qu'affectés d'un vice de la volonté, ou les actes commis par des incapables : aussi bien que les actes purement intellectuels, ceux-ci aussi sont soumis au droit. L'action est soumise au droit dans son intégrité ; mais elle est aussi soumise à la morale. Comment les distinguer ? « Le critère juridique se distingue du critère moral... — répond M. Del Vecchio (*op. cit.*, p. 67-68) — par sa *position logique*. Considérer juridiquement une action, cela signifie la considérer en tant qu'elle appartient à un ordre extérieur, dans lequel elle interfère avec l'activité des autres sujets... ; [le droit] tend justement à établir entre eux un ordre *objectif*. Le critère moral, au contraire, suppose une antithèse entre plusieurs actions possibles d'un même sujet et il tend à résoudre la collision *intérieure* qui se vérifie dans ce sens, c'est-à-dire à établir un ordre éthique *subjectif* ». L'accomplissement d'une action sera nécessaire, dans le champ moral, de même que son omission, alors que dans le champ juridique, il ne s'agira plus d'omettre d'agir mais d'empêcher une action.

Les caractères du droit seront, par suite, son caractère extérieur, son caractère bilatéral et son caractère coercitif. Son caractère impératif découlera, d'autre part, du fait que « les propositions juridiques, en tant qu'elles expriment l'exigence qu'une action soit accomplie ou ne le soit pas, se présentent... comme des *règles*... » (*op. cit.*, p. 78) qui s'imposent à l'activité des sujets que l'ordre juridique a justement pour objet de réglementer d'une façon objective. A ce dernier caractère du droit, qui découle de son objectivité, s'oppose le droit subjectif, qui n'est que « la sphère assignée à chaque sujet » (*op. cit.*, p. 96). Le droit subjectif contient deux moments essentiels, « la possibilité d'agir en conformité et dans les limites des impératifs » : c'est son moment intérieur ; son moment extérieur est constitué, d'autre part, par « l'impossibilité de tout empê-

chement de la part d'autrui et par la possibilité correspondante du sujet de réagir contre cet empêchement... » (*op. cit.*, p. 99). Ayant analysé les différentes manifestations du droit, on peut arriver à la définition du concept de celui-ci : « Le droit — conclut M. Del Vecchio (*op. cit.*, p. 150) — c'est la coordination objective des actions possibles entre plusieurs sujets, d'après un principe éthique les déterminant, qui exclut tout empêchement de la part d'autrui ».

Cette relation extrêmement intime entre le droit et la morale et la place prépondérante accordée à la personnalité humaine constituent des caractères dominants de la doctrine delvecchienne, desquels on ne peut faire abstraction.

La solution du problème déontologique est une émanation directe de l'exigence morale de la doctrine de M. Del Vecchio. La conception du monde comme un devoir être, venant à côté de la conception simplement ontologique du monde, est inséparable de celle-ci. C'est, de plus, une exigence propre à l'individu, conçu comme le sujet de la personnalité humaine. Ce principe se retrouve jusque dans les premiers écrits de M. Del Vecchio. Voilà, d'ailleurs, comment il concluait sa première œuvre, *Il sentimento giuridico* (1902) : « La personnalité humaine n'est pas le droit ; mais elle le comprend toutefois en elle-même, elle le suggère, elle l'exige : le sentiment de la justice est justement l'exigence anthropologique du droit, son indication primitive, l'expression psychique de sa nécessité humaine ». Cette exigence du devoir être et cette tendance perpétuelle de l'individu vers un perfectionnement des institutions existantes permet le progrès juridique. « L'idéal qui synthétise la vérité éternelle du droit indique aussi le but de son évolution historique » (*Il progr. giurid.*, p. 5).

L'œuvre dans laquelle le problème déontologique est développé dans toute son étendue est le troisième volume de la trilogie, *Il concetto della Natura e il principio del diritto* (1908). Dans l'Introduction à l'édition américaine

de cet ouvrage (*The formal bases of Law* P. III : *The concept of Nature and the principle of Law*, Boston, 1914, *Modern Legal Philosophy Series*, vol. X), M. Del Vecchio remarquait à ce propos :

« A côté du concept formel du droit, qui embrasse toute sorte de contenu et qui est indifférent et neutre par rapport à ce contenu, il existe l'*idéal* du droit ; c'est là le principe le plus élevé de la justice, celui qui permet d'apprécier et de rapprocher à une certaine mesure commune tous les cas possibles de l'expérience juridique. Il ne suffit pas, en effet, de distinguer (comme on fait au moyen du concept du droit) le *juridique* du *non-juridique* ; il faut, en outre, discerner, dans le champ du juridique, ce qui est plus ou moins *juste*. De là, la nécessité d'une nouvelle recherche et du nouveau critérium, que l'on tire de l'essence de la nature humaine. On satisfait ainsi, d'une façon qui est cohérente avec la conception intégrale de l'univers, cette exigence déontologique de l'esprit, qui est, en vérité, distincte de l'exigence logique, mais qui n'en est pas moins légitime. »

M. Del Vecchio admet deux conceptions de la Nature : une conception purement mécanique ou physique, qui cherche la consistance de la Nature, telle qu'elle est, dans ses multiples relations, et une conception métaphysique, qui dépasse la pure causalité, pour chercher à découvrir le but vers lequel tend la Nature dans sa complexe unité et déterminer par suite, grâce à ce principe final, l'attitude à laquelle il faut se conformer, le devoir être de nos actes (*op. cit.*, p. 31 et suiv.). « Ainsi, la réalité objective elle-même, interprétée d'un point de vue supérieur, se prête à une appréciation comparative, elle assume l'aspect d'un ordre de valeurs ; aussi, acquérons-nous une connaissance bien plus profonde de la Nature que celle découlant de la seule considération de la série de ses variations, d'après le critère de la causalité. Nous entendons, désormais, par Nature en général, le principe qui se développe dans le monde à travers l'ordre ascendant des types, la raison qui vivifie la matière et la pousse à s'organiser et à assumer une forme particulière, en assumant des propriétés et des

attitudes de plus en plus élevées, jusqu'à devenir esprit, sujet capable de sentir et de vouloir, et à se refléter sur elle-même comme pensée » (*op. cit.*, p. 55-56). La Nature, c'est-à-dire la Réalité, n'existera donc que comme un objet de notre pensée. Mais cette subjectivité absolue du réel, qui serait d'après certains un caractère dominant de la philosophie de M. Del Vecchio, rapprochant cette doctrine de la philosophie de Fichte plutôt que de celle de Kant, de laquelle on la fait partir traditionnellement, n'est pas propre à la philosophie delvecchienne. En effet, dès lors que l'on est arrivé à la suprême position de l'être individuel comme sujet créateur du réel, tout de suite la Nature empirique reparait-elle comme terme qui s'oppose à l'individu, qui n'a sur elle qu'une incontestable suprématie, mais qui n'en fait pas moins partie de cette Nature, dans le moment empirique de son individualité. Le monisme de M. Del Vecchio n'est donc pas un monisme logique ; c'est un monisme déontologique, un monisme qui se réalise par l'unification empirique du dualisme. « A l'orientation objective de la pensée, en vertu de laquelle toutes les choses sont considérées dans l'ordre de leur origine extérieure, d'après le lien mécanique des antécédents et des conséquents, s'oppose légitimement l'orientation subjective, qui correspond au plus haut degré de conscience et réflexion sur soi-même. Il s'oppose, ou plutôt, il s'ajoute comme une intégration plus élevée et définitive, la certitude que le monde est une de nos représentations, qu'il est une position du moi... » (*op. cit.*, p. 68). La maxime qui se dégage de cette position déontologique du problème est donc la suivante :

« Agis non comme moyen ou véhicule des forces de la nature, mais comme être autonome, ayant qualité de principe et de fin ; non comme poussé ou entraîné par l'ordre des motifs, mais comme leur dominateur ; non comme appartenant au monde sensible, mais comme participant à l'intelligible ; non comme individu empirique (*homo phaenomenon*), déterminé par les passions et les affections physiques, mais comme moi rationnel (*homo noumenon*), indépendant d'elles. Agis, enfin, dans la cons-

cience de la plus pure spontanéité de tes déterminations, de l'absolu et de l'universalité de ton être, par conséquent aussi, de ton *identité substantielle avec l'être de tout autre sujet* » (*op. cit.*, pp. 71 à 73 ; la trad. franç. de ce passage est tirée des *Leç. de Phil. du Dr.*, p. 357, où il est reproduit intégralement).

Cette suprématie du Moi sur la Nature impose à l'individu d'agir en imprimant à ses actes « le caractère universel de la raison » (*op. cit.*, p. 81). C'est là le devoir moral de chaque individu. Mais c'est aussi son devoir juridique, avec la différence que, dans la Morale, l'individu agit dans son absolue subjectivité, tandis que, dans le droit, le caractère absolu de la personnalité est posé dans un ordre objectif de rapports. « Dans ce sens, il existe alors la maxime que chaque homme, seulement en tant qu'homme, peut prétendre de ne pas être contraint d'accepter un rapport avec autrui, qui ne dépende de sa propre détermination ; il peut prétendre de n'être traité par personne comme un moyen ou un élément du monde sensible ; il peut exiger que tous respectent, comme il est tenu à le respecter lui-même, l'impératif : n'étends pas ta volonté arbitraire jusqu'à l'imposer aux autres, ne veuille pas soumettre à ta volonté celui qui, par sa nature, n'est sujet qu'à sa seule volonté » (*op. cit.*, p. 85). Voilà le droit naturel, tel qu'il est susceptible de s'opposer au droit positif, qui se borne au phénomène juridique. Voilà la base de la déontologie du droit.

De l'existence d'un droit naturel à côté et au-dessus du droit positif, M. Del Vecchio en déduit que l'article 3 du Code civil italien, admettant les principes généraux du droit parmi les sources du droit positif, est une référence implicite au droit naturel (*Sui princ. gen. d. dir.*, trad. franç. sous le titre *Les princ. gén. du dr.*, Paris, 1925, nouv. éd. dans le vol. *Just., Dr., Et.*). « Ces principes, — dit M. Del Vecchio en concluant (*Les princ. gén. du dr.* p. 65, *Just., Dr., Et.*, p. 170) — ayant un caractère idéal et absolu, par lequel ils dépassent virtuellement le système déterminé auquel ils s'appliquent, ne peuvent pas prévaloir *contre* les règles spéciales qui le composent, ni les dé-

truire en aucun cas ; mais ils valent au contraire *au-dessus* et à *l'intérieur* de ces règles parce qu'ils en représentent la plus haute raison et l'esprit animateur ».

Dans son *Conc. d. nat., etc.*, M. Del Vecchio déduisait le droit naturel de la suprématie du Moi sur la Nature. Le droit naturel était, en quelque sorte, une projection de Moi rationnel, auquel on reconnaissait une rationalité absolue et universelle, dans le futur. L'altérité, qui est le caractère déterminant du droit, naissait comme une déduction logique de l'universalité du sujet, qui ne pouvait, par le fait même de cette prémisse, ne pas reconnaître la personnalité idéale des autres sujets. La façon de laquelle cette reconnaissance s'effectuait était à peine effleurée. C'est à cette lacune qu'est venue parer l'œuvre *La justice* (publ. d. l'ouvr. *Just., Dr., Et.*). Pour arriver à l'idée de la justice, il faut examiner le processus d'objectivation du sujet. Celui-ci pose toujours en face de lui un objet, afin d'acquérir la pleine conscience de sa subjectivité : c'est là l'opposition du Moi et du non-Moi. « Cependant, ce que la critique n'a pas, jusqu'ici, mis suffisamment en lumière, — dit M. Del Vecchio (*op. cit.*, p. 39) — c'est que l'objet, que le sujet s'oppose, peut être reconnu à son tour par celui-ci *comme sujet* : dans cette hypothèse, un nouveau rapport naît, rapport qui ne peut plus se réduire à une simple formule antithétique générale : *moi* et *non-moi*, mais qui doit être conçu précisément comme un rapport intersubjectif, c'est-à-dire entre un *moi* et un *autre moi* ». Le sujet, en posant un autre sujet, se pose « aussi comme *objet* à l'égard du second terme ». « Reconnaître, *en d'autres, une subjectivité*, correspond, en fait, à reconnaître *en soi une objectivité* (une existence d'objet), par comparaison avec la subjectivité d'autrui » (*op. cit.*, p. 40). On peut ainsi affirmer qu'« *il y a une conscience de soi en forme objective, par laquelle la subjectivité se projette dans une coordination* » (*op. cit.*, p. 42). Cette conscience, cette *position objective de la subjectivité*, c'est la justice. Cette conception formelle de la justice se retrouve dans toute société. Mais il n'est pas dit que le droit soit toujours juste. La

justice porte en elle un « élément de transcendance » qui ne s'épuise pas dans « l'universalité de la forme logique », mais constitue « le paradigme idéal à l'égard de son contenu éventuel quelconque » (*op. cit.*, p. 57). Ce paradigme, c'est « la reconnaissance intégrale de la personnalité de chacun, envisagée objectivement » (*eod. loc.*). Elle élève le sujet « au-dessus de la conscience particulière ou « égoïste ». Cette « équation » entre le « soi » et l' « autrui » n'est d'ailleurs possible que dans la sphère transcendantale ; la transcendantalité de la justice peut s'opposer à la positivité empirique de la légalité. Cette dernière doit cependant être respectée, en principe, car elle représente une tentative de réalisation de la justice. La justice serait donc une position déontologique plus avancée que le droit naturel. Alors que celui-ci constitue le devoir être du sujet dans un ordre objectif de rapports, la justice précise l'attitude du sujet dans cet ordre objectif ; elle constitue, en effet, une objectivation de ce même sujet, dans sa position transsubjective, ou, pour mieux dire, dans la reconnaissance de la personnalité des autres sujets et dans la position corrélatrice du sujet comme objet. La déontologie juridique delvecchienne est ainsi complète. L'attitude du sujet, dans l'explication de son activité actuelle intérieure (activité morale) ou extérieure (activité juridique positive), de même que dans la détermination de son activité future subjective (activité juridique naturelle) ou transsubjective (sentiment de la justice), est clairement posée.

Il est un troisième problème auquel M. Del Vecchio attache une grande importance et auquel il a consacré la plupart de ses travaux, au cours de ces dernières années : c'est le problème de l'Etat. Ce problème est, pour lui, un problème essentiellement juridique et il est intimement lié avec les deux problèmes examinés précédemment, constituant une sorte de complément positif de ceux-ci. « Pour définir la notion de l'Etat — dit-il au commencement de l'un de ses essais (*Et., dir. e St.*, dans *Saggi intorno allo Stato*, p. 149) — il est nécessaire de remonter à celle du droit ; celle-ci ne peut, à son tour, être définie, si l'on ne

remonte à la notion de l'Ethique ». En 1903, reprenant les motifs les plus caractéristiques de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, M. Del Vecchio faisait une profession de foi individualiste, ne niant pas, toutefois, la société, mais coordonnant l'individu avec elle. Ce qu'il appréciait le plus, dans l'œuvre de la Déclaration, c'était, cependant, d'avoir défini « dans une forme moderne la figure juridique du citoyen » (*La Dich. d. dir. dell'Uomo e del Citt. n. Riv. franc.*, (p. 80). « L'autorité de l'Etat n'est plus conçue d'une façon absolument supérieure au droit des individus — ajoutait-il (*op. cit.*, p. 80-81) — ; mais il existe au contraire entre ces termes une *dépendance réciproque*, en vertu de laquelle le droit individuel se présente, d'une part, dans l'Etat, comme une émanation du pouvoir public, tandis que, d'autre part, celui-ci est l'émanation de la volonté juridique des citoyens. C'est dans cette *interdépendance juridique* entre le tout et ses parties que réside le fondement de l'idée de l'Etat libre ; la détermination d'un tel rapport est ce que l'on appelle plus précisément une *constitution*... C'est dans ce sens que l'Etat moderne est un *Etat de Droit* (Rechtsstaat) ». Cette conception était étroitement liée avec la conception de la suprématie de l'individu sur la Nature. Tout en posant la nécessité de l'Etat comme un terme corrélatif à l'individu, M. Del Vecchio établissait un rapport très intime entre ces deux termes, placés sur le même plan.

Puis vint la guerre, et, avec la guerre, la dispersion des individus dans la destruction brutale des personnalités humaines. « Tandis que l'on reconnaît la nécessité historique de la guerre et sa valeur pour la réalisation de certains buts, — disait encore M. Del Vecchio dans un discours académique en 1909 — on doit quand même affirmer que cette nécessité et cette valeur sont relatives et que ce phénomène ne peut en aucune façon constituer un idéal absolu et éternel de la raison » (*Il fen. d. guerra e l'id. d. pace*, p. 47-48). Mais la guerre accomplit son œuvre et les individus se cherchèrent sans arriver à se retrouver. M. Del Vecchio participa volontairement à la guerre en première ligne et, lors de la fin de celle-ci, dès 1921, il

s'inscrivit au mouvement fasciste. Sa conception du droit et de l'Etat s'en ressentit visiblement.

L'Etat n'est plus engendré par l'individu, sujet créateur de la Nature et du monde. Ce monde a une existence autonome, qui s'exprime par le Droit, conçu comme l'ordre objectif qui s'impose au respect des individus. Ce droit est exprimé positivement par l'Etat. Dans la crise de l'après-guerre le premier but à atteindre parut à certains celui de la restauration de l'autorité de cet être supérieur aux simples individus que serait l'Etat. « La réaffirmation de l'unité et de l'autorité de l'Etat sur les diverses associations particulières n'eut, cependant, pas lieu, — remarque M. Del Vecchio — comme on aurait pu théoriquement s'y attendre, par l'œuvre des organes qui, quoique affaiblis, représentaient encore formellement cette autorité ; mais bien (phénomène vraiment singulier) par l'œuvre d'une association privée, qui, apparemment, n'était rien de plus qu'une de ces organisations antagonistes, agissant, elle aussi, en marge de l'Etat, ou même contre l'Etat, mais qui, en réalité, avait précisément comme programme particulier et pour raison d'être intrinsèque, la restauration de l'Etat » (*La crisi dello St.*, dans *Saggi, etc.*, p. 72, trad. franç. de E. Barda dans le *Bull. de la Soc. de Lég. Comp.*, A. LXIII, n° 4). L'Etat que l'on devait restaurer n'était plus l'Etat libéral-constitutionnel dont parlait M. Del Vecchio dans son ouvrage sur la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen : c'était un nouvel Etat, l'Etat autoritaire. On ne songeait donc nullement à restaurer l'Etat garant des libertés individuelles : on créait un Etat-Parti, un Etat à l'édification duquel avait contribué un seul parti, qui tendait à s'identifier avec l'Etat, et à l'englober dans son organisation. C'est ainsi que « les volontés... qui apparaissent dans les idées juridiques affirmées par n'importe qui doivent être remplacées par une volonté constante et homogène, capable de soutenir et d'imposer effectivement un système réglementant la vie sociale » (*S. st. d. dir.*, dans *Scr. d. Fac. giur. di Roma in on. di Ant. Salandra*, Milan, 1928 ; dans *Riv. int. di. fil. d. dir.*, A. IX, 1929, F. 1 et dans *Saggi, etc.*, p. 9 et

suiv. ; trad. franç. dans la *Rev. crit. de lég. et de jur.*, 1930, nos 1 et 2 et dans le vol. *Just., Dr., Et.*, p. 282-306 ; nous citons sur l'éd. it. des *Saggi, etc.*, p. 21). « Nous pouvons ainsi définir l'Etat comme le sujet de la volonté qui pose (impose) un ordre juridique » (*op. cit.*, p. 24). Dans ce système, « les règles juridiques, en s'adaptant dans l'unité d'un système, sont en un certain sens subjectivées : elles se réfèrent au sujet de cette volonté prépondérante comme à leur centre commun. Cette volonté, ne pouvant s'identifier avec aucune personne physique, représente nécessairement un organe *sui generis*, invisible et pourtant réel, aussi réel que le commandement qui émane de cet organe. C'est là, en un mot, l'Etat » (*Et., dir. e St.* dans *Saggi, etc.*, p. 166). Le droit positif est donc l'émanation directe de l'Etat, qui affirme, par là même, sa volonté et sa puissance : on peut dire, par suite, de l'Etat, qu'il est le sujet de la souveraineté.

Cela signifie-t-il que l'individu soit complètement nié et que sa valeur, une fois hautement revendiquée, ne soit plus reconnue ? Il est vrai que, d'après la conception fasciste de l'individu, — telle que nous l'enseigne M. Del Vecchio (*St. fasc. e vecchio reg.*, dans *Politica sociale*, A. I., 1929, nos 7-8 et dans *Saggi, etc.*) — « l'essence de la personne ne consiste pas dans l'individualité contingente et éphémère, mais dans la forme de la subjectivité en général ; de sorte que, contre les prétentions d'un individualisme erroné, l'homme célèbre vraiment sa nature lorsqu'il tue en lui l'individu (pour employer les expressions de Vico et de Mazzini), en s'unissant, de cette façon, à l'ordre éternel des valeurs » (*Saggi, etc.*, p. 205). L'individu continue à subsister comme une création de l'Etat, qui est obligé de « reconnaître la personnalité juridique de tout homme, vu qu'elle est constituée par la même nature » (*La crisi, etc.*, p. 76). Mais c'est l'Etat qui reconnaît la personnalité des individus, dans sa suprême souveraineté, sans qu'il existe aucun lien d'interdépendance entre ces deux éléments. Néanmoins, « l'individu doit se retrouver lui-même, de la façon la plus entière, dans l'Etat » (*La crisi, etc.*, p. 86). L'antagonisme entre l'Etat et l'individu

est étudié d'une façon toute particulière dans la conférence *L'individu, l'Etat et la corporation* (dans *Ann. de l'Inst. de Dr. comp. de Paris* (1937), dans le vol. *Just., Dr., Et.*, p. 334-369 et, en ital., dans *Saggi, etc.*, sur lequel nous citons). « L'Etat et l'individu sont deux termes de la réalité, qui peuvent et doivent être conciliés et tempérés, mais qui ne peuvent être supprimés, parce qu'ils existent » (*Ind., St. e Corp.*, pp. 92-93). Il faudra donc aussi bien repousser la conception négative de l'Etat au profit de l'individu, qui est celle de l'anarchisme, que la conception négative de l'individu au profit de l'Etat, propre à l'idéalisme hégélien. L'Etat doit être, au contraire, le point vers lequel convergent les subjectivités individuelles, non pas n'importe quel point, mais le point idéal de convergence. Cet Etat idéal a pour but l'accomplissement d'une mission, idéale elle aussi, qui est celle de la réalisation de la justice. « L'adhésion de l'individu à l'Etat est catégoriquement obligatoire, du moment que l'individu entre en relation avec d'autres individus, puisque l'Etat n'est autre chose que la formule rationnelle de cette relation, en tant qu'elle est juridique » (*Ind., St. e Corp.*, p. 116-117). L'Etat est supérieur, par ses buts, à l'individu ; il est l'organe naturel, ayant pour mission de conserver le « caractère national » et de s'employer à favoriser « son développement progressif » (*op. cit.*, p. 121). Mais l'Etat n'a pas qu'un but national. « La vocation juridique de la conscience ne s'arrête pas à l'Etat, mais elle aspire à une coordination et à une communion universelle du genre humain. Ce n'est que lorsque celle-ci sera atteinte que cette *soif de justice*, de laquelle parle l'évangéliste Mathieu, et qui constitue l'honneur, à la fois, et le tourment de notre nature, sera apaisée. Le culte de l'idéal de la justice, comprenant toute l'humanité, représente une espèce de religion, dont les juristes sont justement les prêtres, d'après la classique expression romaine » (*Ind., St. e Corp.*, p. 145). C'est pourquoi M. Del Vecchio arrivait à affirmer, en 1931, que la création d'une Société des Nations et d'une Cour permanente de justice internationale sont « le plus grand pas qui ait jamais été fait, dans l'histoire du

monde, vers la constitution positive d'un système de droit comprenant tous les Etats, c'est-à-dire toute l'humanité » (*La S. d. N. au point de vue de la phil. du dr. int.* dans *Rec. des Cours de l'Acad. de Dr. int. de La Haye*, 1931 — IV, t. 38 de la coll., p. 613 du vol. et p. 73 du cours). C'est, on le voit, un idéal très élevé, auquel on ne peut que consentir.

Mais est-ce là une conséquence logique de l'incorporation de l'individu dans l'Etat et de la négation de sa personnalité au profit d'une personnalité supérieure, qui n'est que celle de l'Etat lui-même ? C'est là une thèse inadmissible, et l'on ne peut ne pas y relever une contradiction intime, que l'affirmation d'un idéal aussi élevé que celui qui y est contenu ne pourra faire disparaître. L'individu transcendantal, de même que l'Etat transcendantal, peuvent, grâce à la puissance créatrice qui leur est reconnue, être à la base d'un ordre juridique supérieur. Cet ordre n'existe que par leur fait : ils en sont les seuls et légitimes créateurs. Mais un Etat qui naît après une subordination de l'individu à ses buts, un Etat qui nie à l'individu tout droit originel qui ne soit un produit de sa bienveillante concession, un Etat qui s'oppose matériellement à la puissance créatrice idéale de l'individu, sans arriver pourtant à l'empêcher de vivre, car, s'il faisait cela, il détruirait sa vie matérielle même, qui est basée sur la vie matérielle des individus qui le composent, cet Etat n'est pas le sujet créateur de l'ordre juridique international auquel devrait aspirer tout juriste, d'après l'expression si éloquente de M. Del Vecchio. Cet Etat n'est capable que d'affirmer son existence d'une façon totalitaire, tant par la négation de la personnalité des individus qui le composent que par la négation de la personnalité des autres Etats, et, par là, de la possibilité de tout droit, tant interne qu'international. Si, en effet, on veut entendre par Droit un ordre objectif quelconque, qui réalise pourtant une règle de justice, on est poussé à admettre que l'Etat ne peut s'affirmer comme la seule réalité existante, pouvant réaliser cet idéal. Cet Etat est un être abstrait, n'ayant pas de sujets ; il agit et il impose sa vo-

lonté par la force, s'identifiant, non avec la totalité des individus qui le composent, ces individus ayant été niés dès la naissance de l'Etat totalitaire, mais avec les personnes qui détiennent les rênes du pouvoir, avec le Parti qui a absorbé l'Etat, avec les gouvernants.

La doctrine de l'Etat de M. Del Vecchio, par les contingences de lieu et de temps auxquelles elle a été soumise, est la partie la plus faible de sa vaste activité. Nous ne voulons rappeler, dans son œuvre, que ses revendications de la spiritualité du droit et de la suprématie de la personnalité individuelle, même si l'on doit chercher ces doctrines dans un système qui a été soumis à de vives critiques et que l'on s'accorde à ne pas accepter, dans son ensemble, d'une façon uniforme.

CHAPITRE IX

Le problème de la catégorie juridique.

La philosophie du droit traditionnelle a toujours soutenu l'autonomie de la forme juridique, parmi les formes de l'activité spirituelle. Le droit, chez Kant et chez Hegel, a sa physionomie propre dans la phénoménologie de l'esprit. Il ne se confond avec aucune des autres formes de cette phénoménologie. Le positivisme a tâché, il est vrai, de réduire le droit à la sociologie. Mais il n'a nullement démontré l'originalité de celle-ci : il n'a surtout pas démontré, car ce n'était pas là son but, que la sociologie ou le droit avaient des caractères propres leur conférant une place particulière parmi les formes de l'activité spirituelle.

Benedetto Croce posa, le premier, ce problème, comme tant d'autres, dans la philosophie italienne, dans un mémoire académique, à juste titre célèbre, le résolvant par une réduction de la philosophie du droit à la philosophie de l'économie (« Riduz. d. fil. d. dir. alla fil. dell'ec. », *A. dell' Acc. Pontaniana di Napoli*, 1907, réédité, en 1926, chez R. Ricciardi, Naples, avec une introd. de A. Attisani).

Dans cette œuvre magistrale, Croce montre, d'une part, le désarroi régnant dans le champ de la philosophie du droit, depuis Thomasius jusqu'à nos jours, pour démontrer l'autonomie de la forme juridique ; il montre, d'autre part, l'impossibilité de soutenir cette autonomie et la nécessité de réduire le droit à la forme philosophique de l'économie.

Il entreprend donc, tout d'abord, la démonstration de la caducité des différents caractères distinctifs du droit, dès qu'on les analyse sérieusement.

Ainsi, en ce qui concerne l'élément de la coercibilité, il faut reconnaître qu'il est absolument empirique, ne pouvant servir à effectuer une distinction véritablement philosophique ; la distinction accomplie par la coercibilité ne regarde nullement l'aspect spirituel du droit ; elle n'en contemple qu'un aspect tout à fait extérieur ; c'est pour-quoi, l'idée de la coercibilité a assumé une forme de plus en plus psychologique ; cependant même ainsi, la coercibilité, qui est devenue une coercibilité psychologique, « n'exclut pas l'initiative ou la volonté, en vertu de la maxime *coacti lamen volunt* » (*Riduz., etc.*, éd. 1926, p. 15). L'homme, forcé de vouloir quelque chose, en vertu de la menace de la coercibilité ou à la suite de l'exercice de celle-ci, « reconnaît que la meilleure chose qu'il puisse faire c'est de se plier à la volonté d'autrui ; ainsi, *il s'approprie de la volonté d'autrui*, voulant par lui-même ; on ne peut, en effet, vouloir, comme on ne peut penser, pour le compte d'autrui » (*op. cit.*, p. 15). La coercibilité s'applique, par suite, d'une façon générale, au champ de l'action ; elle ne peut servir à une distinction entre l'activité juridique et l'activité morale, considérées comme deux formes distinctes de la forme générale de l'action.

Il en est de même pour l'idée d'extériorité, qui est une idée empirique ne pouvant aucunement servir à distinguer le droit de la morale. « On dit : le droit s'applique au champ de l'extériorité, la morale à celui de l'intériorité ; le droit ne tient pas compte des intentions, la morale en tient compte » (*op. cit.*, p. 17). Mais quand donc le droit a-t-il réellement fait abstraction des intentions ? « Quelle loi condamne comme assassin un homme qui a tué son semblable par accident ou par négligence ? » (*eod. loc.*).

Ne voit-on pas, de plus, tous les gouvernements tenir compte et réprimer, si besoin en est, les intentions, qui leur sont défavorables, de leurs sujets ? Si, d'autre part, certaines matières semblent avoir été négligées par le droit, comme il en est des sentiments religieux, là où domine la tolérance, cela ne signifie point que le législateur ne s'en soit nullement soucié ; cela signifie seulement

qu'il considère toutes les intentions comme licites dans ce domaine. L'extériorité n'est donc pas un caractère distinctif du droit. Elle peut tout au plus révéler l'effort des juristes pour détacher le droit de la morale, dont il se distingue réellement, pour démontrer son caractère amoral (et non *immoral*). Mais c'est un effort stérile, celui-là aussi, car ce n'est pas par une distinction empirique, comme celle-ci, que l'on arrivera à prouver une différence foncière quelconque entre le droit et la morale. Cette critique des critères empiriques distinctifs du droit et de la morale s'adresse non seulement aux juristes proprement dits, mais aussi aux philosophes du droit, idéalistes ou non, ayant admis que les caractères de la coercibilité ou de l'extériorité sont des caractères particuliers du droit.

Un troisième caractère distinctif a été recherché dans l'élément de la licéité : « en vertu de celle-ci, on a assigné au droit le champ des actions méritoires ou surérogatoires, comme on disait autrefois » (*op. cit.*, p. 19). En ce qui concerne la morale, le licite n'a pas droit de cité dans son domaine, puisqu'elle embrasse toute l'activité humaine ; quant au domaine du droit, dire qu'il embrasse tout le licite c'est exprimer une tautologie. « Licite signifie, en somme, — d'après son étymologie, — ce qui est *laissé* par les lois, ce qui est en dehors d'elles ; cela rappelle, par corrélation, ce que la loi ordonne et n'abandonne pas à l'arbitraire. Cela admis, ceux qui disent que le droit se limite au champ du licite, ne disent autre chose que le droit se réfère au champ de la délimitation juridique ; c'est-à-dire, que le droit est le droit » (*op. cit.*, p. 20). D'autres distinctions, moins importantes, peuvent être ramenées à ces trois principales et se critiquent par les mêmes moyens.

Qu'est-ce donc que le droit, s'il ne se confond pas avec la morale et si l'on n'arrive quand même pas à trouver un caractère le distinguant de cette catégorie de l'activité pratique ? Ce n'est pas un moment de l'activité théorique, car le droit, quoi que l'on en pense, sert à poser une règle de vie pratique, c'est une manifestation de volonté. C'est d'ailleurs ce que M. Croce va démontrer plus particulière-

ment lorsqu'il étudiera le problème de la loi, qu'il considérera comme la *volition d'une classe d'actions* (Cf. *Fil. d. Prat.* et notre chap. x où nous traitons ce problème). Le droit est donc une manifestation de l'activité pratique. Mais s'il n'est pas une manifestation de la forme morale de cette activité, il ne peut être qu'une manifestation de sa forme économique. Comme l'activité juridique, l'activité économique est elle aussi amoral. Il suffit de considérer le fait juridique pour se convaincre de l'identité absolue entre le droit et l'économie. Qu'est-ce en effet que le rapport de domination, sinon un rapport de convenance, d'utilité ? Le dominateur exige, par la force, le maximum qu'il peut exiger du dominé ; celui-ci se laisse faire jusqu'au moment où l'utilité de ne pas résister est moindre que celle de combattre jusqu'à la mort ; alors, il sera de l'intérêt du dominateur de ne pas exterminer le dominé, car, — comme le rappelle M. Croce — *où il n'y a rien, le roi perd ses droits*. Il n'y a rien de moral dans tout cela, ni d'immoral, d'ailleurs. « Dans tout cela il est impossible de voir autre chose qu'un rapport de convenance économique entre deux individus » (*op. cit.*, p. 44). On pourrait penser que la bilatéralité est propre au droit alors que l'économie peut se concevoir comme une forme unilatérale de l'activité. Mais ce serait une erreur, car une économie qui ne soit pas sociale, c'est-à-dire idéalement bilatérale, est inconcevable. Si, d'autre part, le droit est entendu dans toute l'extension que comporte la nouvelle position du problème, il faut y inclure toute règle quelle qu'elle soit ; on y fera rentrer « non seulement les actions que les hommes accomplissent en se conformant aux lois de l'Etat, mais celles qu'ils accomplissent en se conformant à n'importe quelle règle : non seulement le Code civil ou pénal, mais aussi le code de la chevalerie et du savoir-vivre ; non seulement la Constitution ou loi fondamentale de l'Etat, mais aussi les règles des jeux ; non seulement les organisations de l'Eglise et de la Franc-Maçonnerie, mais aussi les associations de malfaiteurs » (*della mafia e della camorra*) (*op. cit.*, p. 46). Toutes les actions doivent être, par suite, contemplées par le droit.

Cela ne signifie point que toute distinction empirique doive être bannie du domaine du droit : au contraire, ces distinctions présentent parfois une grande utilité ; il suffit donc de leur accorder la place qu'elles méritent, celle de distinctions utiles à une meilleure compréhension de la science juridique, mais ne pouvant en aucun cas prétendre à une valeur philosophique quelconque. Comment expliquer, par conséquent, des distinctions telles que celles découlant de la coercibilité ou de l'extériorité ? Ont-elles le caractère que nous venons de définir ? D'après M. Croce ces distinctions ont un caractère purement négatif : elles tendent à démontrer que le droit ne se confond pas avec la morale. De même, le dualisme « du droit positif et du droit idéal, du droit historique et du droit naturel, de la loi et de la justice, du droit droit et du droit qui n'est pas droit » (*richtiges oder unrichtiges Recht*), « n'est autre chose que la distinction du droit et de la morale » (*op. cit.*, p. 55), que les partisans de ces doctrines entrevoient mais qu'ils n'arrivent pas à démontrer dans sa rigueur philosophique.

L'affirmation que « le Droit pur n'est autre chose que la Force » (Croce, *Int. alla mia teor. d. dir.*, dans *Critica*, XII (1914), p. 445, et aussi dans *Pagine sparse*, 1^{re} série, t. II, p. 340, et dans *Riduz., etc.*, p. 78) a fait bondir tous les partisans de la moralité du droit. A tort, croyons-nous, car c'est méconnaître le caractère de la philosophie de la pratique de Croce, que de s'en tenir à cette affirmation. Le moment de l'économie, de la volition de l'individuel, de ce qui est utile, est un premier moment de l'activité pratique, qui n'implique aucun jugement d'ordre moral. L'économie, aussi bien que le droit, — et Croce ne s'est pas fait faute de le répéter, — est absolument *a-morale*. Le moment moral de l'activité pratique, volition de l'universel, volition non seulement de ce qui est utile, mais aussi de ce qui est bon, implique dans son sein le moment économique, qui, par lui-même, est absolument amoral — et ce que nous disons pour l'économique vaut aussi pour le juridique qui se confond avec lui — ; cependant, si l'on envisage le moment économique sous l'angle

général de l'action, qui est économique et éthique à la fois, il peut être considéré comme moral ou immoral, c'est-à-dire, être soumis à une appréciation éthique aussi bien qu'économique. Dire de la conception du droit et de l'économie de Croce qu'elles sont immorales, c'est donc ne rien avoir compris à la dialectique des distincts dans l'activité pratique. Il est évident que la théorie de la réduction se rattache étroitement au système général de la philosophie de Croce. Entreprendre la négation de cette réduction c'est donc entreprendre la négation de tout le système de Croce. C'est se placer, en d'autres termes, sur le terrain philosophique et abandonner le terrain de la pure phénoménologie juridique, le terrain des faits.

L'autonomie de la forme juridique a été contestée, dans le champ même de la philosophie du droit, par le prof. Adolfo Ravà. Le problème est posé par M. Ravà d'une façon qui se rapproche nettement de la façon de laquelle le pose M. Croce : M. Ravà cherche à déterminer, en effet, tout d'abord, quelles sont les formes possibles de l'activité pratique et il cherche, ensuite, à classer le droit sous une des catégories trouvées. Il faut remarquer, cependant, que si Croce avait un système philosophique nettement déterminé, M. Ravà, lui, se rattacherait tout simplement à la doctrine kantienne, cherchant à dépasser le dualisme existant entre la forme et le contenu. Cela étant, il convient d'indiquer les lignes générales du système en vertu duquel M. Ravà opère sa réduction du droit à une forme logique originaire.

M. Ravà distingue l'action du mouvement purement instinctif ; l'action est, en effet, une forme d'activité pratique toujours réfléchie, alors que le mouvement instinctif ne l'est pas. Le moment de la délibération, nécessaire à l'existence d'une action, consiste « dans la soumission du cas particulier à un principe général » (*Il dir. come norma tecn.*, p. 2), à une loi. Cette loi peut être une loi naturelle lorsqu'« elle énonce un lien ou un rapport nécessaire et constant entre certains antécédents et certaines conséquences » (*op. cit.*, p. 3). Ce sera, au con-

traire, une « loi de la conduite humaine » ou règle de conduite, lorsqu'elle ne se contentera pas de *constater* que « toutes les fois où A se vérifie, B se vérifie aussi, mais elle *ordonne* que toutes les fois où A se vérifie B doive aussi se vérifier ». La première est une loi ontologique, la deuxième est une loi déontologique. Après Aristote, on a opéré une nouvelle distinction entre les règles de conduite, comprenant les règles techniques et les règles éthiques. « Les premières indiquent, en substance, les moyens propres à l'obtention d'un certain effet » (*op. cit.*, p. 8). Ce sont donc des « impératifs hypothétiques ». Quant aux règles éthiques, « elles ordonnent d'accomplir une action déterminée, non pas parce qu'elle sert à atteindre un certain but, mais purement et simplement, comme une action bonne en elle-même, une action constituant une fin par elle-même » (*op. cit.*, p. 9). Ces actions contiennent un « impératif catégorique ». Les règles éthiques ne comportent pas de sanction, puisque le but à atteindre est marqué par l'accomplissement de l'action même ; les règles techniques, au contraire, qui sont des moyens pour atteindre un but et qui ne constituent pas une fin par elles-mêmes, exigent l'existence d'une sanction. Le problème principal de la philosophie du droit sera donc celui de chercher à laquelle de ces deux catégories appartient le droit.

Le droit n'est certainement pas une règle éthique ; s'il l'était, l'exigence absolue de l'éthique se concilierait difficilement avec la relativité du droit subjectif, de la coercibilité ou même de la simple technique juridique (*op. cit.*, p. 15 et suiv.). C'est au contraire une règle technique, un moyen nécessaire à l'obtention d'un certain but et non une fin par lui-même. Cela n'est d'ailleurs contesté par personne (*op. cit.*, p. 33). Quelle est donc la fin du droit ? Voilà comment M. Ravà nous l'explique : « Le droit est l'ensemble des règles prescrivant la conduite devant être tenue par les membres d'une société afin que la société même puisse exister » (*op. cit.*, p. 34). La fin sociale du droit permettra de comprendre l'existence d'un droit objectif et celle d'un droit subjectif, de même que le caractère obli-

gatoire du droit. Cela devrait aussi permettre de comprendre, d'après M. Ravà, l'exigence d'un droit naturel. En effet, en concevant la société comme un organisme régi par des lois naturelles et le droit comme une « science appliquée, composée de règles techniques », basées « sur la connaissance des lois de la vie sociale », faisant l'objet de la « sociologie », « il apparaît clairement... que la constitution du droit en un organisme scientifique solide pourrait avoir une grande valeur ». Si, d'autre part, la société varie, « certaines conditions d'existence » (*op. cit.*, p. 48) demeurent invariables, ces conditions étant elles-mêmes « déterminées par la *nature* même de la société » (*op. cit.*, p. 49) ; ces conditions donnent lieu « à des principes juridiques fixes et universels, auxquels tout droit devrait se conformer » (*eod. loc.*). Par cette argumentation parfaitement naturaliste, M. Ravà entendrait justifier l'exigence d'un droit naturel : cela est non seulement en contradiction avec n'importe quelle philosophie faisant de l'esprit humain la base du monde, mais avec les principes mêmes suivis par M. Ravà, lors de sa réduction du droit à une simple règle technique.

Cette distinction a-t-elle une valeur critique ? Existe-t-il aussi bien des règles éthiques que des règles techniques ? Car si l'on peut concevoir la nécessité de certaines règles techniques comme le droit, pour atteindre une fin quelconque, il n'est pas aussi aisé de concevoir une réglementation éthique, l'acte ayant une valeur éthique se constituant une fin à lui-même. Voilà la question que se pose M. Ravà dans une deuxième partie de son ouvrage. L'éthique est, en effet, un fait de la conscience, de la conscience individuelle, et non d'une conscience extérieure, qui serait imposée à l'individu ; on ne peut donc la soumettre à la forme de la règle, qui est certainement extérieure à la conscience. De cette façon, la seule réglementation pouvant subsister est la réglementation technique : l'éthique devient ainsi une fin idéale que l'on essaye de réaliser éternellement par la réalisation d'un ensemble complexe de règles techniques. « On voit alors que l'idéal éthique, qui est le régulateur suprême des actions humaines et

qui régit tout l'ensemble des règles techniques, ne peut consister que dans un degré de civilisation et de moralité, que l'on aspire de faire atteindre au monde par l'action du genre humain. Ce degré de perfection éthique doit être une *idée*, dans le sens kantien du mot, ce doit être un état duquel on doit pouvoir toujours s'approcher, sans jamais arriver à l'atteindre » (*op. cit.*, p. 117).

L'exigence d'une négation de l'autonomie du droit est ressentie par M. Ravà comme par M. Croce : elle est légitime. Peut-on dire cependant que la réduction opérée par Ravà a la même valeur que celle opérée par Croce ? Nous ne le pensons pas. Si même la démonstration que le droit n'est qu'une règle technique peut paraître rigoureusement exacte, il n'en est pas de même des prémisses sur lesquelles elle est basée. Car, en vertu de la conception de M. Ravà, l'activité pratique se réduit idéalement à la seule activité morale, ce qui autorise à nommer l'idéalisme de M. Ravà *idéalisme éthique*. Mais est-ce là la seule réalité ? Cela n'est nullement démontré. De plus, dans cette conception, on admet dogmatiquement l'existence d'une idéalité morale. C'est sur cette base que l'on fonde toute la philosophie de la pratique. Mais comment cette idéalité se réalise-t-elle concrètement ? Comment le sujet se retrouve-t-il en elle ? On ne nous le dit point. Et, quand bien même ressentirions-nous la noblesse d'un idéal, que nous ne pourrions l'accepter les yeux fermés. Cet idéal n'est concret, cet idéal n'est *notre* idéal qu'en tant qu'il nous permet de réaliser *notre* personnalité dans le monde.

Il nous faut citer ici pour mémoire la thèse soutenue par Giuseppe Maggiore dans son œuvre *L'unità del mondo nel sistema del pensiero* (1913). Nous disons pour mémoire, car l'auteur devait lui-même dépasser les théories soutenues dans cet ouvrage, quelques années plus tard. En effet, il admet ici le moment de la justice comme une médiation entre le moment économique et le moment éthique. C'est là une théorie qui semble partir du dualisme pratique de Croce — quoique l'auteur soit un fervent partisan de la philosophie de Gentile, qu'il ne suit pas

sur ce point, du moins dans cette œuvre — pour arriver à une tripartition de la pratique, en insérant le droit comme moment de la médiation entre l'économie et la morale. Maggiore conçoit donc trois moments dans l'activité pratique : l'économie, volition de l'utilité individuelle, la justice, volition de l'utilité collective, la morale, volition de l'universel (*op. cit.*, p. 201). « L'esprit pratique — dit-il (*op. cit.*, p. 202-203) — commence par être une volition de l'individuel immédiat, et il n'est plus, comme tel, seulement un jugement d'existence, mais aussi un jugement d'utilité ». L'individu veut ici le monde d'une façon immédiate, afin de l'utiliser en vue de satisfaire ses besoins particuliers. « Ce premier degré se contredit, toutefois, et il rappelle une existence supérieure de l'objet, où celui-ci n'est plus l'individu immédiat, mais le *commun*, le *général*, comme un ensemble de plusieurs, de tous les individus. Le contenu de cette nouvelle volonté n'est plus l'utilité et le bien-être individuel, mais la *justice*, l'utilité et le bien-être de plusieurs, du plus grand nombre ». Mais ce n'est pas encore la solution universelle du problème pratique. « Le monde juridique ressemble au monde moral, mais il ne se superpose pas à celui-ci ». « La volonté comme véritable volonté — la subjectivité déterminée d'une façon absolue — c'est la position de l'universel ; dans ce cas, la volonté, le sujet, se déterminent non pas d'après un commun plus ou moins possible, mais d'après le vrai, le rationnel, l'idée absolument concrète. L'esprit qui est arrivé à ce point ne se montre plus seulement pratique — différent du théorique et en contradiction avec celui-ci — mais il est l'identité de la théorie et de la pratique, de l'entendement et de la volonté, il est, en d'autres termes, l'esprit libre, éthique ».

Cette tripartition de l'activité pratique rappelle vaguement la tripartition que le prof. Alessandro Levi avait essayé d'accomplir, à la suite de l'influence de la philosophie de Croce sur son positivisme. Il ne faut pas omettre de signaler, cependant, que cette tripartition était le point d'arrivée de la philosophie positive de Levi, dans laquelle nous avons cru devoir constater une dissolution

du positivisme, alors qu'elle n'est qu'un point de départ de l'idéalisme de Maggiore. Celui-ci s'en dégagera, d'ailleurs, assez tôt, pour repousser toute distinction, d'après les principes de la philosophie actualiste, et chercher, non pas la place de l'activité juridique dans la phénoménologie de l'esprit pratique, mais simplement le mode de réalisation de cette activité. C'est, d'ailleurs, un problème entièrement différent du problème qui nous a occupé dans ce chapitre.

En ce qui concerne le problème de l'autonomie du droit ou de la contestation de cette autonomie, il faut s'en tenir, croyons-nous, à la solution de M. Croce. C'est là l'unique point de départ qui soit consenti pour examiner ou réexaminer ce problème. Que si l'on veut contester la solution de M. Croce, il faudra alors remettre en jeu le problème de toute l'activité humaine et la contempler d'un point de vue supérieur. C'est la seule façon de concevoir un dépassement quelconque de la réduction de Croce. C'est, d'ailleurs, ce que certains philosophes n'ont pas manqué de tenter.

CHAPITRE X

Le problème de la Loi.

Le problème le plus important, posé par la philosophie idéaliste italienne, en ce qui concerne le droit, est certainement le problème de la loi, de sa consistance dans la phénoménologie de l'esprit et de sa réalisation. Le droit n'est pas seulement une forme immobile de l'activité pratique, c'est le mode d'opposition d'un individu aux autres individus, à la société. Quand bien même ne serait-ce là qu'une variété d'activité économique de l'individu, ce serait une activité économique de toute première importance. On voit donc tous les développements possibles de l'étude des rapports entre l'individu et la loi. De là partira le problème politique des rapports entre l'individu et l'Etat, de là il sera aisé de déduire l'idée si controversée de la liberté.

Le problème de la loi fut posé, pour la première fois, d'une façon philosophique, par M. Benedetto Croce (*Fil. d. Prat.*, 1^{re} éd., 1909, 2^e éd., sur laq. nous cit., 1915, 3^e éd. 1932, 4^e éd. ; III^e Part., *Le leggi*, p. 323-405). Sa conception de la loi embrasse non seulement les lois juridiques, que l'on distingue habituellement des autres par leur élément social ou par les multiples éléments distinctifs du droit, dont M. Croce a effectué la réfutation dans sa *Riduzione*, etc. (V. aussi *Fil. d. Prat.*, éd. cit., p. 365 et suiv., où cette réfutation est reprise), mais aussi toutes les autres lois. Voilà comment M. Croce définit la loi :

« La loi est un acte de volonté ayant pour contenu une série ou une classe d'actions » (F. d. P., p. 323).

La loi est donc un acte de volonté, c'est un acte du sujet agissant, c'est un acte individuel. Mais, dira-t-on, et les lois sociales qu'en faites-vous ? Il n'est pas de loi sociale qui ne soit une loi de l'individu, répond Croce. Celui-ci peut aussi bien poser une loi individuelle, un programme d'action pratique, auquel il se soumettra, comme à une volonté antérieure et abstraite, que se soumettre ou violer une loi sociale. « Si l'on entend l'individu dans sa signification philosophique, — précise Croce (*op. cit.*, p. 329), — il apparaît clairement que même les lois que l'on appelle sociales se réduisent aux lois individuelles : pour respecter une loi, en effet, il faut en faire une loi propre, c'est-à-dire l'individualiser et, pour la violer, il faut l'expulser de sa propre personnalité, dans laquelle elle tentait de demeurer ou de s'introduire indûment ». Les lois sont donc exclusivement un produit de l'individu. C'est du moins la condition nécessaire pour qu'une loi soit réelle, pour qu'elle soit concrète. Car, « la loi, comme volition d'une classe d'actions, est la volition d'un *abstrait*. Et... vouloir un abstrait cela signifie vouloir abstraitement ; et vouloir abstraitement ce n'est pas vouloir véritablement, parce que l'on veut seulement d'une façon concrète... » (*op. cit.*, p. 345). La loi, par suite, tant qu'elle demeure une loi, est une chose abstraite, une chose n'ayant aucune valeur pratique — si l'on excepte l'utilité qu'elle peut présenter comme aide à la réalisation d'un acte ou d'une série d'actes. « C'est un acte volitif non pas réel, mais irréel » (*op. cit.*, p. 345). Pour qu'une loi ait une valeur concrète, il faut qu'elle soit traduite en une véritable action individuelle. « Ce que l'on veut réellement ce n'est pas la loi, mais l'acte singulier que l'on accomplit, comme on dit, *selon* la loi, c'est-à-dire l'exécution de la loi. La volition singulière est la seule que l'on effectue : l'exécution de la loi est la seule que l'on veuille et que l'on réalise véritablement et réellement » (*eod. loc.*). Que la loi soit abstraite, cela est prouvé par tous les actes que l'on doit accomplir en la respectant ou en la violant. Le problème du respect de la loi se pose à tout moment. Il n'est aucun acte, en effet, auquel la loi puisse

s'appliquer d'une façon intégrale, et d'innombrables possibilités d'interprétation surgissent toujours dans notre esprit. La loi peut simplement avoir voulu diriger ces actes individuels dans un sens plutôt que dans un autre ; ils constituent, eux, la seule réalité concrète ; c'est pour les préparer que nous posons des lois individuelles ou sociales ; car, de même que la société impose à ses membres un programme, que ceux-ci réaliseront ou dépasseront par leurs actes individuels, de même chaque individu accomplit-il souvent ses actions en se conformant à un programme déterminé à l'avance. « La loi n'est pas une volition réelle et effective, dit Croce (*op. cit.*, p. 351), elle est même sans aucun doute une volition imparfaite et contradictoire ; mais justement parce qu'elle prépare la volition synthétique et parfaite. La loi, en somme, en tant que volition d'un abstrait n'est pas une volition réelle, mais une *aide* à la volition réelle ». Elle remplit la même fonction, en ce qui concerne l'activité pratique, que les concepts empiriques, dans l'activité théorique, à la réalisation de laquelle ils contribuent précieusement. L'utilité de la loi doit donc être admise. C'est justement sa fonction de contribution, d'aide à l'action individuelle, qui explique son utilité et sa nécessité. Mais ce qui est devenu incontestable, après la démonstration de Croce, c'est surtout l'individualité de la loi, la conception de *la loi comme un produit de l'individu*.

La philosophie de M. Giovanni Gentile, qui a accordé une valeur à l'acte du sujet pensant et qui a montré qu'en dehors de cet acte il n'y a que des abstractions, cet acte étant la seule réalité concrète, se devait, dans le champ de la philosophie du droit, d'accorder une valeur à l'activité concrète de l'individu en face de l'abstraction du droit et de la loi. Le droit, pour M. Gentile, s'identifie avec la loi : dès lors, lorsqu'il parle du droit, il parle en même temps de la loi. Il importe, en effet, de rappeler que la philosophie de M. Gentile bannit toute distinction, les résolvant toutes dans l'acte du sujet pensant : elle ne pouvait, par suite, poser un problème de la place du droit dans la

phénoménologie de l'esprit et de l'autonomie ou de la subordination de cette forme d'activité, comme il en a été pour M. Croce. Le seul problème que pût se poser M. Gentile était celui de la réalisation du droit, qui trouve son expression dans la réalisation ou dans la violation de la loi. Chez M. Gentile aussi le problème assume un aspect philosophique et il entend par loi toute loi, qu'elle soit juridique ou qu'elle ne le soit pas : c'est ainsi qu'il fait une étude approfondie de la loi, dans un ouvrage de pédagogie, en étudiant les rapports entre le maître et le disciple.

Pour M. Gentile comme pour M. Croce, la loi, par elle-même, ne peut avoir aucune valeur concrète. « La loi, par elle-même, n'est pas une activité, mais un point de référence pour une activité, en ce qu'elle peut être connue ou voulue; comme telle, elle ne peut se faire valoir et s'imposer. Pour que la loi entre en vigueur et ait une valeur en tant que loi, il faut qu'elle soit animée — pour employer une expression aristotélicienne — : il faut, en d'autres termes, qu'il y ait une volonté qui veuille la loi et qui ne soit pas elle-même la loi ; de sorte que celle-ci ne soit plus un point de référence d'une activité, mais qu'elle soit elle-même une activité, une force vive et agissante » (*Somm. di pedagog. come sc. fil.*, t. II, *Didattica*, 1^{re} éd., Bari, 1914, p. 32). C'est là une position absolument identique à la position de Croce. Les deux philosophes affirment, en effet, la suprématie de l'esprit et il est assez logique qu'ils arrivent à une même conception de la loi, même si leurs développements de cette prémisse sont différents.

La philosophie de Gentile est cependant susceptible de faire suivre à ce problème d'utiles conséquences. En effet, M. Gentile se place dans une position ontologique qui fait du sujet pensant la seule réalité possible. Il doit en être de même, croyons-nous, en ce qui concerne le sujet agissant. Ce qui permettra de résoudre d'une façon individualiste — l'individualisme étant ici entendu non d'une façon empirique, comme le fait de l'individualité s'opposant aux autres individualités, mais comme le fait de l'individu qui se sent identique aux autres individus, à

la société (*societas in interiore homine* et non *societas inter homines*) — ce qui permettra de résoudre, disions-nous, les multiples conflits pouvant se présenter entre l'individu et l'autorité ou la loi. L'autorité, par suite, « tire le titre de sa propre supériorité, non d'une force mécanique opérant de l'extérieur sur les volontés sujettes, mais de l'estime (dans la signification la plus large du terme) dont elle apparaît digne et de la valeur intrinsèque qu'on lui attribue » (*I. fondam. d. fil. d. dir.*, 1^{re} éd., 1916, 3^e éd., sur laq. nous cit., 1937, p. 77). La seule et véritable autorité réside, en effet, en nous, et nous sommes, en définitive, le seul et véritable souverain de notre activité.

Mais qu'en est-il, alors, de la force qui peut accompagner la loi, de la force dont se prévaut habituellement l'autorité, afin de se faire respecter ? C'est là, il faut en convenir, une violation de notre liberté. Est-ce une véritable violation ? Peut-on dire d'une loi qu'elle se fait respecter par la force ? Le seul sujet créateur est l'individu agissant dans sa pleine liberté et il ne tient qu'à lui de respecter la loi ou de la violer. Ce n'est pas la loi, par une vertu propre, cette vertu serait-elle même l'emploi de la force, qui s'imposera au respect de l'individu. C'est lui seul qui décide, c'est lui seul qui agit, c'est de lui seul que provient la mise en vigueur d'un principe législatif. La force de la loi n'est donc pas créatrice du droit. La création du droit ne peut provenir que de l'acte de l'individu qui respecte ou qui viole la loi. C'est là la seule réalité juridique concrète. Mais il peut aussi exister une autre force, une force qui n'opprime pas l'individu agissant, une force qui n'est pas considérée extérieurement, mais qui se confond avec l'activité même du sujet, qu'elle aide à se réaliser. Cette force pourra alors être considérée comme une force créatrice du droit. En conclusion, « la force de celui qui agit est l'affirmation, la réalisation de l'esprit ; alors que la force de celui qui subit (la force que sent celui qui la subit) est la négation ou suppression de la réalité spirituelle » (*op. cit.*, p. 82). « La force qui est le droit est la force intérieure, l'activité ou la puissance de l'esprit dans son intimité » (*op. cit.*, p. 83). Quant à la

force extérieure, elle est une négation de la liberté de l'esprit. En effet, « la véritable extériorité » n'est autre chose que cette « négation interne de la volonté » (*op. cit.*, p. 85).

Mais la conception du droit de M. Gentile, et les rapports intimes entre le droit et la loi, apparaissent plus clairement dès lors que celui-ci commence à exposer la théorie du droit comme volonté déjà voulue. « Le voulu est la loi du vouloir », dit-il (*op. cit.*, p. 87). Cette loi précède idéalement l'acte même de la volonté. En cela, comme la seule chose qui soit concrète est l'acte même de la volonté, la loi elle-même est une chose abstraite. Mais, avons-nous dit, la loi n'est qu'un antécédent idéal de l'acte volitif, c'est une façon extérieure de le considérer. Elle n'est concrète, elle ne devient réelle qu'en tant qu'elle est considérée intérieurement comme un moment de l'acte volitif même, qui la rend concrète et réelle. C'est donc l'acte de volonté du sujet de l'action, de l'individu, qui accorde sa vie à la loi. Sans cet acte, la loi, le droit, seraient des entités mort-nées ; pour être plus précis, ce ne seraient jamais des entités, des actes réels, car ils ne seraient jamais nés.

« Le voulu, comme acte volitif déjà voulu, n'est plus un acte volitif, mais un contenu d'acte volitif ; ce n'est plus une loi, mais un contenu de loi : ce n'est plus une liberté qui est la force, mais une force sans liberté ; ce n'est plus un objet qui est le sujet, mais un objet opposé au sujet » (*op. cit.*, p. 89). C'est, en d'autres termes, une chose extérieure à l'acte du sujet, qui est la seule réalité possible, venant limiter sa liberté, et constituant, seule, la moralité. « Ce voulu, comme acte volitif déjà voulu, — dit Gentile (*op. cit.*, p. 90) — c'est le droit au sens étroit du mot, que l'on peut appeler une volonté déjà réalisée, différente de la morale en cela, car celle-ci est une volonté qui se réalise ». Le droit, dans cette conception, est donc une universalité abstraite, qui devient concrète (morale) dans l'acte individuel, ayant pour contenu le commandement de la loi. Ainsi, l'individu « a en lui-même le pouvoir souverain ; hors de lui-même, où on le lui montre empi-

riquement armé d'une épée, il ne peut le voir si ce n'est à travers ce qu'il a déjà dans son intimité, où se trouvent la racine et la véritable substance de la société et de l'Etat» (*op. cit.*, p. 91).

Nous estimons que c'est la position la plus intéressante à laquelle on soit parvenu en ce qui concerne le droit (28). Cette conception a l'avantage de s'appuyer sur une doctrine philosophique dont l'originalité n'est pas seulement constituée par sa nouveauté, mais surtout par une nouvelle position du dualisme entre l'individu et le monde, dans le champ ontologique, qu'elle résout d'une façon absolument immanente, en considérant comme unique réalité l'acte du sujet qui pense le sujet et l'objet dans leur opposition dialectique. Cet individu, que l'on voit ici s'opposer à la loi, est le centre du monde. Il est à déplorer que M. Gentile n'ait pas suivi rigoureusement les prémisses de sa position ontologique dès qu'il a abordé le problème de l'Etat. En ce qui concerne sa conception de la loi, la philosophie de M. Gentile continue, néanmoins, à être cohérente.

M. Giuseppe Maggiore, partisan de la philosophie de M. Gentile, avec lequel il eut l'occasion de discuter longuement à la Bibliothèque philosophique de Palerme, dans les années où ce dernier élaborait son système philosophique, et sur la philosophie juridique duquel il exerça lui-même une certaine influence, considère le problème du droit dans son développement dialectique (*Il dir. e il suo proc. id.*, Palerme, 1916). M. Maggiore raisonne, non par concepts, mais par un processus (*processo*), le concept étant immobile et, par suite, en contradiction avec la nature perpétuellement historique et mobile de notre esprit. Sans aller jusqu'à proclamer l'identité de la philosophie et de l'histoire, on peut toutefois considérer que la théorie de Maggiore se rapproche sensiblement de cette conception, qui était par lui intégralement repoussée

(28) Cf. aussi G. MAGGIORE, *L'un. d. mondo n. sist. d. pens.*, Palerme, 1913, où cette conception apparaît pour la première fois.

auparavant (V. not. *L'un. d. mondo nel sist. d. pens.*). La vie étant un processus continuuel, ce processus s'identifie avec le sujet pensant, le Moi qui pense le non-Moi. Toute conception conceptuelle de la vie est critiquée par lui, de même que toute théorie recherchant un concept du droit. Il repousse donc la définition qu'Igino Petrone donne du droit (29), parce qu'elle est immobile ; « pour que le droit ne se trouve pas en face d'une impossibilité pareille, — dit-il (*Il. dir. e il suo proc. id.*, p. 53-54) — de passer de l'idée dans l'histoire, il n'y a qu'un seul moyen : dépasser le point mort du droit-concept et s'adapter au moment supérieur du droit-processus, à un droit, c'est-à-dire, qui ne soit pas seulement présupposé ou seulement présupposant, non seulement un principe ou une conséquence de ce même principe, mais aussi bien une activité qui se présume et se définit par elle-même, une activité qui soit un cercle absolu, la vie ». C'est de même une présupposition que le droit conçu « sous la forme de la volonté » (*op. cit.*, p. 54) : dans ce cas, le droit n'est plus « un concept, une catégorielogique, mais c'est « l'activité pratique », la « volonté » (30). La conception du droit comme un « sentiment juridique » tombe sous la même critique de l'immobilité (31). On peut même affirmer, en considérant la forme que prend cette théorie dans certains écrits de ses partisans (32), que « la théorie des valeurs est un positivisme travesti » (*op. cit.*, p. 57) (33).

Pour être concret, « le droit ne doit pas être *fixé* dans de mortes définitions, mais il doit être *vécu*, dans son actualité » (*op. cit.*, p. 62). Le droit ainsi conçu passe par

(29) V. PETRONE, *Il dir. n. mondo d. spir.*, Milan, 1910, pp. 101-105.

(30) Cf. CROCE, *cit.* ; DE MONTEMAYOR, *Primo abbozzo di una giuridica*, Rome, 1914 ; p. 19 ; W. CESARINI-SFORZA, *Il concetto del diritto e la giurisprudenza integrale*, Milan, 1913, p. 4 et suiv. V. aussi MAGGIORE, première manière.

(31) V. DEL VECCHIO, *Il sent. giurid.*, Turin, 1908, p. 14 et suiv. ; MICELI, *Fil. d. dir.*, p. 252-258 ; 275-290.

(32) DEL VECCHIO, *Il conc. d. dir.*, Bologne, 1912, p. 43 et suiv. ; A. BONUCCI, *Il fine dello Stato*, Rome, 1915, pp. 1-31.

(33) V. G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, Bari, 1912, p. 78 et suiv.

deux moments, qui sont les moments mêmes de l'esprit humain : le moment de l'abstrait et le moment du concret. L'esprit est abstrait dans le moment de l'objectivité, lorsque l'objet n'est pas encore *devenu* dans le sujet, en vertu de l'acte créateur de la pensée. Le droit abstrait est la loi avec son moment opposé, qui est la violation. « La loi consacre le moment de l'objectivité — précise M. Maggiore (*op. cit.*, p. 72). Ce n'est qu'à l'objectivité qu'appartiennent ces caractères que la dogmatique exige du commandement législatif : l'extériorité, la généralité, la stabilité, la certitude, l'égalité... ». Mais dès lors que la loi veut devenir concrète, elle doit atteindre l'intérieur du sujet juridique, elle doit devenir « intime », d'après le processus que MM. Croce et Gentile ont si vigoureusement souligné. Le moment opposé à celui de la loi, c'est celui de sa violation, qui s'oppose à elle dialectiquement. La loi, sans la violation, ne pourrait aucunement subsister. La violation elle-même, en tant que possibilité de violation, en tant que moment idéalement opposé à celui de la loi, qui n'est elle-même qu'une possibilité de loi, est abstraite. « Mais l'objet (la loi) et le tort, ayant une existence abstraite, deviennent, dans le processus, des degrés de la subjectivité, et ils se fondent, comme un nouvel élément de force, dans le feu de son devenir » (*op. cit.*, p. 78). La véritable position concrète de la réalité résulte donc de l'actualité de l'esprit qui se réalise dans l'acte spirituel même. Ce serait, par suite, une funeste erreur philosophique que celle d'entendre le rapport juridique comme un rapport de deux termes existant par eux-mêmes, dans une relation mécanique, ou bien comme un rapport posé en vertu d'une réalité supérieure et transcendante, d'ordre métaphysique. « Le Moi, en effet, ne connaît pas de termes, mais il se détermine par lui-même, il pose lui-même ses termes. Le rapport entre le Moi et ses termes n'est toutefois pas un rapport entre deux données, statique et inaltérable, mais une relation posée librement, mobile, élastique, toujours *in fieri* » (*op. cit.*, p. 81). Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra éviter deux théories aussi unilatérales l'une que l'autre : l'égoïsme, en vertu duquel on

ne réalise que sa propre personnalité, et l'altruisme, en vertu duquel on ne réalise que la personnalité d'autrui. Par cette conception du rapport juridique, au contraire, le rapport n'a lieu que lorsque le sujet juridique arrive à la conscience, non de sa personnalité exclusive ou de la personnalité exclusive d'autrui, mais de la personnalité sociale. « La personne n'est pas un être, en soi et pour soi — dit M. Maggiore (*op. cit.*, p. 90), — mais elle est un rapport avec le tout ». De même, la loi, en soi et pour soi, n'est qu'une abstraction ; elle ne devient concrète que dans l'acte même de la réalisation du rapport. Ce rapport est, d'ailleurs, dominé par la présence du sujet qui le crée et qui permet, par la conscience qu'il acquiert de sa subjectivité, le progrès du droit. « Toute la vie du droit se résout, dans sa totalité, en une élévation continuelle des êtres à la dignité de sujet juridique, dans la reconnaissance, ou mieux, dans la concession de la qualité de personne, aux êtres qui en étaient privés. L'évolution du droit, ce que l'on appelle le progrès, n'est autre chose que la création continuelle de nouveaux sujets, l'ascension des individus et des classes sociales par le chemin ascendant de la personnalité juridique : elle se réduit ainsi à un processus de personnification. C'est un processus, répétons-le.... car rien n'est immédiatement une personne alors que tout peut le devenir... Il n'y a rien avant le sujet juridique, parce que le sujet se réalise entièrement dans l'acte de sa subjectivation. Ni une présupposition physique, ni une présupposition idéale. La personnalité appartient seulement à l'idée, qui se réalise et se crée comme une personne. Cette idée est le seul sujet du droit » (*Fil. d. dir.*, Palerme, 1921, p. 138-139). L'exigence d'une personnalité humaine créatrice du monde juridique est profondément ressentie par M. Maggiore, même si sa philosophie n'est pas exprimée en termes aussi rigoureux que celle de Gentile. La nécessité d'un individu, seul et unique sujet juridique, conférant le caractère concret à la loi, par l'acte dans lequel il la réalise, que Maggiore exprime aussi bien que MM. Croce et Gentile, nous a fait parler de sa doctrine à la suite de la théorie de la loi des deux maîtres de l'idéalisme italien.

CHAPITRE XI

La théorie de l'Etat.

L'idéalisme, qui s'est divisé en deux tendances différentes avec Croce et Gentile, dans la philosophie, a de même donné lieu à deux théories différentes de l'Etat. La première est une doctrine faisant du libéralisme une règle de vie, la seconde pose l'Etat à la base de toute la vie sociale, développant, dans un sens encore plus exclusif, l'étatisme de Hegel. M. Gentile, partisan de cette dernière conception, abandonne ainsi sa propre réforme de la dialectique hégélienne, dès qu'il aborde le champ des doctrines politiques. C'est sur la philosophie de M. Gentile que la doctrine fasciste de l'Etat prétend se baser ; c'est, en effet, sur le second Gentile qu'elle se base effectivement. Nous allons le voir en traitant de la *Doctrine du fascisme* de M. Mussolini. Nous ignorons volontairement les autres théories de l'Etat : la doctrine du fascisme, telle qu'elle a été exposée dans l'article *Fascismo* de M. Mussolini, dans l'Encyclopédie italienne, résume, en effet, assez bien, la tendance dominante ; les théories soutenues par les différents publicistes, éclectiques pour la plupart, ne présentent aucune originalité et manquent absolument de toute rigueur philosophique ; nous entendons dire, par là, que les résultats auxquels elles parviennent ne reposent sur aucune base philosophique cohérente, étant le résultat de recherches tout à fait empiriques, et que, de plus, elles tendent à admettre l'une ou l'autre des théories en présence ; nous ne nous arrêtons pas non plus à l'exposé des doctrines corporatives, aussi nombreuses que contradictoires, soutenues par des économistes, des publicistes ou de quelconques

fantaisistes, car elles envisagent la réalité politique d'un point de vue absolument unilatéral, ne permettant aucunement de résoudre le problème politique. Il s'agit, habituellement, de pures et simples exégèses des lois en vigueur, lois qui, d'ailleurs, n'ont aucune valeur systématique, car elles sont une œuvre assez tardive du Régime — si l'on excepte les principes contenus dans la Charte du Travail, qui sont repris dans l'article de M. Mussolini et dont nous parlerons à ce propos — et qui ne sont, au surplus, que des mesures prises au jour le jour pour parer aux conséquences de la politique générale du gouvernement fasciste. On ne peut donc parler véritablement d'un Etat corporatif, ayant une consistance différente de l'Etat autoritaire classique et méritant, de ce fait, une critique particulière. D'une façon générale, le problème politique, tel qu'il a été posé par le Fascisme, dans son activité législative, ne constitue aucunement un dépassement quelconque des problèmes politiques qui étaient posés auparavant et qui demeurent en l'état. Il a été incontestablement un puissant facteur de dissolution et, en ce sens, on lui est redevables de la critique de plusieurs institutions surannées ; cette critique n'a été pourtant qu'une critique négative, possédant une simple valeur d'indication des erreurs passées, sans que l'on puisse se baser sur elle pour faire un progrès quelconque. Un véritable dépassement des problèmes posés par le libéralisme et le socialisme, un véritable dépassement du dualisme entre l'individu et l'Etat, un véritable dépassement de la lutte des classes et de la question sociale doit être cherché ailleurs que dans les moyens de fortune mis en œuvre par le Régime fasciste. C'est pourquoi nous ne nous attarderons pas dans la critique minutieuse des institutions présentes de l'Etat italien — ce qui dépasserait d'ailleurs les limites de cet ouvrage — pour nous arrêter à l'exposé de la doctrine générale du fascisme, tel qu'il résulte de l'article du chef du gouvernement fasciste.

Pour M. Benedetto Croce, partisan de la thèse libérale, l'activité politique est une activité purement économique ;

l'action politique est une action utile et rien de plus ; elle est amoral. Le grand mérite de Machiavel, indique M. Croce, est celui d'avoir mis en évidence le caractère économique de la politique ; c'est le mérite de Vico d'avoir su profiter de cet enseignement, considérant la politique comme un premier moment de l'activité pratique (Croce, *Elementi di Politica*, dans *Et. e Pol.*, p. 250 et suiv.). C'était là une conception réaliste et basée sur l'histoire, contenant une critique anticipée — et actuelle, car elle s'adressait au jusnaturalisme — des idéaux démocratiques que professa plus tard Rousseau, qui, « entendus comme des doctrines, c'est-à-dire des critères d'explication des faits, étaient et sont simplement absurdes » (Croce, *op. cit.*, p. 258). M. Croce, lui, met en valeur, dans son système, la catégorie politique, qui se confond avec la catégorie économique, et il inclut dans son sein l'idée de l'Etat. L'Etat, en effet, n'est pas une catégorie spirituelle autonome, comme l'Esthétique, la Logique, l'Economie ou la Morale. Il n'existe que par les actions politiques individuelles qui le réalisent. Ces actions ne sont elles-mêmes que des actions utiles, rentrant, par conséquent, dans la catégorie économique.

Le problème de l'Etat n'est pas un problème autonome ; « on pourra donc parler de l'Etat, et on pourra parler de lui, par une sorte de métaphore, comme s'il était une entité ; mais l'Etat n'est effectivement autre chose que l'homme dans son activité pratique ; en dehors de l'homme agissant pratiquement l'Etat n'a aucune réalité » (*Framm. di Et.*, dans *Et. e Pol.*, p. 183). L'Etat, organisme amoral (*Elem. di Pol.*, p. 227 et suiv.), et non pas éthique, comme le voudraient Hegel et bon nombre de « statolâtres » aujourd'hui en Italie (*op. cit.*, p. 260 et suiv.), n'est donc concret et réel que par l'action de l'homme.

La science empirique de la politique, qui opère « la réduction des innombrables faits de l'histoire à des types et à des classes » (*op. cit.*, 242), c'est-à-dire à des abstractions, présente donc une utilité incontestable, puisqu'elle contribue largement à l'exercice de l'action politique. « La for-

mation du type de l'Etat mixte, la séparation des trois pouvoirs de l'Etat, la détermination des différents buts que l'Etat se propose ou peut se proposer, etc..., peuvent être cités comme un exemple de l'œuvre de classification que la science empirique de la politique opère » (*op. cit.*, p. 243-244).

Mais quelle est la dialectique de l'action politique, celle dans laquelle apparaissent l'individu et l'Etat dans leur opposition et dans le dépassement de cette opposition ? Comment fait-on pour savoir si l'Etat se base sur la force ou sur le consentement, grâce au pouvoir de son autorité ou sur le fondement de la liberté des citoyens ? « En vérité, remarque M. Croce (*op. cit.*, p. 221), en politique la force et le consentement sont des termes corrélatifs ; où il y a l'un, l'autre ne peut jamais manquer. C'est un consentement « forcé », objectera-t-on ; mais tout consentement est forcé, plus ou moins forcé mais forcé, tel, c'est-à-dire, qu'il naît sur la « force » de certains faits, étant ainsi « conditionné ». C'est là, au demeurant, le conflit entre l'autorité et la liberté, si l'on entend, par autorité, le moment de la force et, par liberté, le moment du consentement ; on devra dire aussi, en ce qui concerne l'autorité et la liberté, qu'elles sont inséparables (*eod. loc.*). Cela exclut-il le libéralisme ? Nullement, car l'un de ces deux termes sans l'autre n'aurait aucune valeur. Mais le libéralisme est, à son tour, cette conception supérieure de la politique, cette conception « métapolitique », comme l'appelle M. Croce, cette « conception de la vie », qui embrasse les deux moments dans leur opposition et les dépasse. La conception libérale est supérieure à la conception autoritaire, car elle l'intègre dans son sein, alors que la conception autoritaire est incapable de toute intégration de ce genre. « Les mouvements libéraux sont les seuls qui produisent de vraies et propres révolutions » (*op. cit.*, p. 289). Un mouvement autoritaire, dès lors qu'il est renversé, disparaît complètement de la scène de l'histoire. Au contraire, « l'Etat libéral semble être le seul qui renaisse perpétuellement d'une jeunesse nouvelle : il semble renaître, mais non pas parce qu'il renaît effectivement,

mais parce qu'il ne meurt jamais, et il est le seul qui soit vraiment capable de « restauration » (*op. cit.*, p. 289). La conception libérale n'est d'ailleurs pas une conception « démocratique » ; elle permet de conférer une valeur à l'esprit, elle est donc une conception aristocratique. Mais l'esprit ne se contente pas d'une excellente forme politique : il exige la réalisation de la moralité. « En effet, le moment de l'Etat et de la politique est un moment nécessaire et même éternel, mais c'est un moment et non le tout ; la conscience et l'activité morale sont un autre moment, non moins nécessaire et éternel, qui suit le premier, se développant de l'unité et dans l'unité spirituelle. Certes, si le second est indestructible, le premier ne l'est pas moins ; mais cela signifie seulement que le second ne détruit pas le premier, mais il agit perpétuellement sur lui... Dans cette transfusion continue de la morale et de la politique, qui demeure quand même la politique, réside le progrès effectif du genre humain... » (*op. cit.*, p. 347-348).

La conception libérale de Croce résout-elle le conflit entre l'individu et l'Etat ? L'Etat devient-il plus concret ? Sans doute faut-il considérer comme une conquête extrêmement importante celle qui réduit l'Etat à l'activité des individus qui le composent. Sans doute, encore, faut-il admettre le caractère économique de la politique, véritable critique anticipée de certaines théories affirmant le caractère éthique de l'Etat, conçu comme un organisme supérieur. Mais cela n'empêche que l'individu se heurte quand même continuellement à un être abstrait, qu'il a peut-être contribué à faire naître, mais qui s'est ensuite détaché de lui et qui le domine, qui peut l'opprimer. Le conflit entre l'autorité et la liberté, la force et le consentement, n'exprime pas autre chose que la renaissance perpétuelle de cette opposition insupprimable. Une véritable réduction de l'Etat à l'individu n'a pas été opérée par M. Croce. Tout au plus, retrouve-t-on chez lui des individus ; mais ce ne sont pas les individus de l'idéalisme, ce sont des êtres atomiques, qui se rencontrent et se heurtent dans la société politique, ne songeant à réaliser en

commun que le maximum d'utilité, aspirant à réaliser leur moralité d'une façon qui n'engage en rien leur action politique, la vie de la société dans laquelle ils vivent. L'individu de la conception libérale ne crée pas l'Etat continuellement, il le crée une fois pour toutes, pour le subir ensuite au cours de son existence politique. La légitimité de l'Etat n'est pas reconnue seulement en fonction de l'individu qui crée l'Etat ; l'Etat se justifie par lui-même comme une institution utile. M. Croce ouvre certainement la voie à une conception plus idéaliste de la vie politique : il ne la trace pas entièrement. Pour y arriver, il faut se dégager du préjugé anti-individualiste et antilibéral qui pose des individus *dans* l'Etat, *sous l'autorité* de l'Etat, pour mieux les garder, pour mieux les surveiller. Dans cette conception de la vie, l'individu est encore un être bestial dont on se méfie. On reconnaît son existence matérielle, qui le rend susceptible, dès lors, d'être individualisé ; il n'est pas encore reconnu comme un être spirituel, capable de s'élever au-dessus de l'individualité de sa personne physique. L'individu atome, pour être libre, doit devenir l'individu homme, conscient de la possession des valeurs les plus hautes de l'humanité, qui contribuent à former sa personnalité spirituelle et véritablement humaine.

La théorie de l'Etat de M. Giovanni Gentile semblerait devoir dépasser ces contingences et affirmer la valeur politique de l'individu, comme sa philosophie a affirmé sa valeur philosophique. « Le monde est la liberté parce qu'il est l'esprit, notre esprit : c'est pourquoi il est moral » — disait M. Gentile dans ses ouvrages philosophiques (*Sist. di Log. come teor. d. conosc.*, t. II, p. 294). La même conception domine sa théorie des lois, qui ne sont concrètes que par les actes individuels les réalisant. L'Etat aussi est défini, par moments, comme une institution qui n'a de vie que par l'activité des individus qui la réalisent. Ainsi, « s'arroger une autorité, qui n'est reconnue par personne, ce n'est certes pas la création de l'autorité même... Pour l'obtenir il est nécessaire que d'autres volontés concou-

rent avec la nôtre et qu'elles la reconnaissent », disait M. Gentile dans son traité de pédagogie en 1914 (*Somm. di pedagog. come sc. fil.*, t. II; *Didatt.*, pp. 39-40). De même, la pensée est le moyen grâce auquel « l'homme réalise sa personnalité et il crée son monde, vivant sa vie » (*Lo St. e la Fil.*, Communic. au VII^e Congr. ital. de Phil., (26-29 mai 1929), dans les *Actes du Congrès*, dans *Giorn. crit. d. fil. ital.*, X (1929), p. 161-170, et dans *Introd. alla Fil.* (éd. *Op. Compl. di G. G.*, t. VII), Milan, 1933, sur laquelle nous citons, p. 177). L'Etat est, dès lors, « l'homme lui-même, en ce qu'il se réalise universellement, en déterminant son universalité dans une certaine forme » (*op. cit.*, p. 180).

Mais il ne faut pas se leurrer, la théorie de l'Etat de M. Gentile n'est nullement une théorie individualiste. Si même il subsiste, de temps en temps, des résidus de sa théorie subjectiviste de la philosophie, si même il se trouve parfois l'affirmation que l'Etat n'existe qu'en tant qu'il est réalisé par l'individu, ce n'est là qu'un reste de sa phraséologie habituelle. En ce qui concerne la théorie de l'Etat, M. Gentile abandonne sa réforme de la philosophie hégélienne : cette réforme avait eu pour but de substituer au dualisme du sujet et de l'objet, que l'objectivisme hégélien laissait subsister, un sujet qui réalise le monde en se pensant soi-même et ce monde, dans l'acte concret de la pensée ; il retourne maintenant à la conception hégélienne de l'Etat. Il précise, au demeurant, cette conception, en personnifiant encore plus l'institution de l'Etat, qui devient ainsi, dans son système, un être pourvu d'une vie autonome, supérieure à celle des individus. La lutte que M. Gentile avait engagée contre l'abstraction d'une objectivité du réel, dans la philosophie, est délibérément repoussée, dès qu'il s'agit de la poursuivre dans le champ politique. L'individu, seul être concret de sa philosophie, devient ici un élément secondaire, qu'il faut intégrer dans cette réalité supérieure qu'est l'Etat éthique, création de la philosophie hégélienne, résurrection d'une abstraction à laquelle tous les pouvoirs sont reconnus.

C'est surtout dans la conférence tenue le 21 octobre

1931 au Congrès hégélien de Berlin sur *Il concetto dello Stato in Hegel* (constituant maintenant le chap. VII de ses *Fondam. d. Fil. d. dir.*, éd. cit. ; V, aussi le chap. VIII du même ouvr.), que M. Gentile a eu l'occasion de développer sa théorie objective de l'Etat. On assiste, dans cette œuvre, à une diminution de la valeur de l'individu, qui est ainsi dépersonnifié, en tant qu'élément principal de l'activité politique ; M. Gentile procède, de plus, à une exaltation de la valeur de l'Etat, qui est ainsi spiritualisé, comme un être humain d'un ordre supérieur, et qui est aussi personnifié. Cette nouvelle personne, supérieure aux individus humains, devient le sujet créateur de toute l'activité politique. L'Etat est donc, selon la définition qu'en donnait Hegel (*Encycl.*, § 535 ; *Phil. d. Rechts*, § 257), « une conscience éthique consciente d'elle-même ». « L'Etat, dit M. Gentile (*Fond. d. fil. d. dir.*, p. 111), cesse enfin de s'opposer et de se superposer à l'individu, pour s'intérioriser autant que l'individu s'objective et s'universalise. Le droit de l'individu de se réaliser toujours plus pleinement et de réaliser sa propre liberté, en dépassant tour à tour les formes objectives de l'Etat qui ne sont pas conformes à ses exigences réelles, demeure inaltéré ; mais il demeure comme le droit même que possède l'Etat, à travers le développement de l'autoconscience, qui est toujours individuelle, de transformer en action son propre idéal selon sa propre logique ». L'Etat est donc capable d'avoir *son propre idéal* et de le réaliser selon *sa propre logique*. L'Etat est ainsi personnifié. C'est pourquoi l'Etat de Hegel « n'est pas un instrument, il n'est pas une chose, mais il a en lui-même ce divin, qui est l'essence de la vie morale et de toute la vie spirituelle : la liberté ; il est donc originairement moral et il vit comme un esprit, qui sera plus ou moins moral, mais il tend à être absolument moral » (Gentile, *op. cit.*, p. 113). Mais cet Etat n'est pas encore aussi absolument spirituel que le désire M. Gentile, il n'est pas encore aussi absolu, dirions-nous. Il souffre de trois ordres de limitations : c'est un Etat parmi les Etats, il fait partie de l'Esprit objectif, il est précédé par la famille et par la société

civile (*eod. loc.*). Hegel ne connaît pas la méthode de l'immanence. L'Etat doit coïncider avec l'individu, il doit s'identifier avec lui, dit enfin sagement Gentile, s'il veut être réel ; il doit être *notre* Etat.

Quelle est l'activité de l'Etat ? C'est sans doute l'activité politique. « La politique n'est pas le droit, mais la morale : ce n'est pas un acte volitif abstrait, ni un voulu abstrait. C'est un « acte volitif en acte » (*op. cit.*, p. 128). Le sujet de cet acte volitif est le peuple. « La volonté d'un peuple, qui se sent nation (et se veut comme tel), c'est l'Etat. Donc l'Etat et la politique se confondent » (*eod. loc.*), car l'Etat n'existe que par ses actes, « Toute la substance de l'Etat s'épuise dans la volonté au moyen de laquelle il se réalise, on peut même dire, dans cet ensemble d'actions, qu'est la politique de l'Etat » (*eod. loc.*). Cette volonté n'est pas la volonté du plus grand nombre, dit encore Gentile ; c'est « une volonté individuelle, en ce qu'elle arrive à être la volonté commune » (*op. cit.*, p. 129). L'Etat personnifié « a ses philosophes, dans les chaires, dans les universités, partout où souffle l'esprit. A travers les différentes philosophies se développe la philosophie : la seule qui puisse être la philosophie, la pensée, la puissance de la nation forte de sa civilisation et de ses énergies spirituelles : la puissance de l'Etat » (*Lo St. e la Fam.*, cit., p. 187).

L'Etat est devenu, en définitive, une réalité personnifiée pourvue d'une vie propre. Cette abstraction, que d'habiles démonstrations philosophiques n'arrivent à masquer que d'une façon imparfaite, servira à justifier toute l'action politique de l'Etat autoritaire, que l'on ne demande nullement d'approuver à chaque citoyen, dans l'intimité de son esprit,

Il est intéressant de rapprocher la doctrine politique du Fascisme des théories de M. Gentile. Cette doctrine est exposée, comme nous l'avons déjà signalé, dans l'article *Fascismo* de l'Encyclopédie italienne, où cet article a paru sous la signature de M. Benito Mussolini (l'extr. sur lequel nous citons s'intitule plus précisément. *La Dottrina del Fa-*

scismo, éd. 1937). Cet article se compose de deux parties : la première, *Idee fondamentali* (idées fondamentales), est due, dit-on, à la plume du prof. Giovanni Gentile, qui l'aurait soumise à la signature du chef du gouvernement ; on y retrouve la phraséologie habituelle de l'actualisme, ce qui serait fort étrange sous la plume fort originale de M. Mussolini, et une moisson de citations des œuvres et discours de M. Mussolini — qui n'aurait pas besoin de se citer *vingt-deux fois* s'il exposait lui-même sa doctrine —, paraissant vouloir démontrer que cet écrit est conforme à la pensée du chef du gouvernement. La deuxième partie, qui est, elle, de la main de M. Mussolini, est beaucoup moins bonne que la première, dont elle reprend les idées principales, sans aucune nécessité, puisqu'elle serait destinée à exposer la doctrine politique et sociale du fascisme. Cette partie ne comporte aucune note et, de plus, elle est écrite à la première personne du singulier, alors que la partie précédente est écrite sous la forme impersonnelle.

Dans les *Idee fondamentali*, le Fascisme est défini comme une conception à la fois politique, spirituelle, éthique, religieuse et historique. La conception fasciste est une conception politique, car le Fascisme est en même temps pensée et action. Elle serait surtout une conception spirituelle, une façon spirituelle d'entendre la vie, une conception éthique, intégrale. De plus, « le Fascisme est une conception religieuse, dans laquelle l'homme est vu dans son rapport immanent avec une loi supérieure, avec une Volonté objective qui dépasse l'individu particulier et l'élève à la hauteur d'un membre conscient d'une société spirituelle » (Mussolini, *La Dottr. d. Fasc.*, cit., p. 3). C'est aussi une conception historique, car « hors de l'histoire l'homme n'est rien » (*op. cit.*, p. 4). Le Fascisme, en d'autres termes, est une conception totalitaire de la vie humaine, plaçant la base de cette vie dans l'Etat. « La conception fasciste est anti-individualiste : elle est pour l'Etat ; elle est pour l'individu en ce qu'il coïncide avec l'Etat, conscience et volonté universelle de l'homme dans son existence historique » (*op. cit.*, p. 4). M. Mussolini disait,

d'ailleurs, lui-même, que « l'individu n'existe qu'autant qu'il est dans l'Etat et qu'il est subordonné aux nécessités de l'Etat et que, au fur et à mesure que la civilisation assume des formes toujours plus complexes, la liberté de l'individu se restreint toujours plus » (Mussolini, « Al gran rapporto del fascismo », 14 sept. 1929, dans *Discorsi del 1929*, Milan, Alpes, 1930, p. 280). L'Etat est tout : il nie l'individu en faveur de sa propre personnalité. « Que serait l'Etat s'il n'avait son propre esprit, sa propre morale, qui est celle donnant la force à ses lois et grâce à laquelle il réussit à se faire obéir des citoyens ? » (Mussolini, Discours du 13 mai 1929 à la Chambre des Députés, dans *Gli accordi del Laterano*, Rome, 1929, p. 106). Le Fascisme nie donc une liberté qui ne soit celle de l'Etat, qui ne soit une liberté dans l'Etat. « Il est pour la seule liberté qui puisse être une chose sérieuse, la liberté de l'Etat et de l'individu dans l'Etat » (Mussolini, *La dottr., etc.*, p. 5). Le fascisme n'admet pas que quelque chose existe en dehors de lui, en dehors de l'Etat, il est totalitaire. La formule « tout dans l'Etat, rien contre l'Etat, rien en dehors de l'Etat », que Mussolini prononçait dans son discours à la Scala de Milan est bien connue. « Les individus sont des classes, d'après les catégories de leurs intérêts ; ils sont des syndicats d'après les activités économiques spéciales co-intéressées ; mais ils sont avant tout et surtout l'Etat » (Mussolini, *La Dottr., etc.* p. 5-6). L'Etat et la Nation seraient des réalités spirituelles : « non pas une race, non pas une région individualisée géographiquement, mais un peuple se perpétuant historiquement, une multitude unifiée par une idée, qui est une volonté d'existence et de puissance : la conscience de soi-même, la personnalité » (Mussolini, *op. cit.*, p. 6). La nation n'existe d'ailleurs pas par elle-même : elle est une création de l'Etat. De plus, « l'Etat, comme volonté éthique universelle, est le créateur du droit » (*op. cit.*, p. 7).

Cette idée de la suprématie absolue de l'Etat est affirmée avec d'autant plus de vigueur dans la deuxième partie de l'article. « La base fondamentale de la doctrine fasciste, c'est la conception de l'Etat, de son essence, de ses

tâches, de ses fins. Pour le fascisme, l'Etat est un absolu, devant lequel les individus et les groupes sont le relatif. Les individus et les groupes sont « pensables » en ce qu'ils sont dans l'Etat » (*op. cit.*, p. 21). « L'Etat n'est pas seulement le présent, il est aussi le passé et il est surtout le futur. C'est l'Etat qui représente la conscience immanente de la nation en dépassant la brève limite des vies individuelles » (*op. cit.*, p. 23).

Si dans la théorie de M. Gentile, l'individu réapparaissait, de temps en temps, en vertu de la valeur spirituelle que ce même philosophe lui avait conférée dans ses doctrines philosophiques, dans la théorie fasciste l'individu est définitivement annulé comme valeur politique.

Nous sommes, pour notre part, aux antipodes de la conception fasciste de l'Etat. Et cela, non par esprit de parti, mais parce que si nous admettions un seul instant que l'Etat est la seule réalité, que cette réalité a, de plus, une valeur éthique, qu'elle est indépendante et supérieure aux individus contenus dans l'Etat, nous admettrions, par cela même, la négation de notre personnalité individuelle en faveur d'un être abstrait. Nous nous nierions comme personne humaine et nous verrions forcément apparaître, au lieu et place de cette abstraction qu'est l'Etat, un organisme monstrueux composé, lui, d'individus qui s'affubleraient du nom et profiteraient de la toute-puissance de l'Etat, pour tirer les énormes avantages de la négation de notre personnalité politique.

Car, supposons un seul instant que l'Etat ait une vie spirituelle propre, autonome, indépendante de la vie des individus qui le composent, qu'en serait-il dans le cas d'une destruction de tous ces individus ? L'Etat continuerait-il à vivre, en dépit de la disparition de ses sujets ? C'est une plaisanterie à laquelle nous ne pouvons souscrire de bonne foi. Ce consentement des individus à voir leur personnalité niée en faveur de la personnalité de l'Etat ne peut être, au fond, qu'une simple tolérance, incapable, par elle-même, de conférer une valeur spirituelle ou juridique quelconque à l'Etat.

CHAPITRE XII

Le nouvel idéalisme italien et ses problèmes.

Après la philosophie de Croce et de Gentile, le problème purement philosophique aurait pu paraître résolu, en Italie, du moins pour un certain temps. M. Croce, en effet, a posé les bases d'une philosophie qui est une méthodologie de l'historiographie, d'une philosophie, en d'autres termes, qui est la philosophie même de la vie réelle du concret, car elle se confond avec l'histoire. Sans doute la philosophie de M. Croce a-t-elle exercé une influence notable dans certains milieux cultivés, en Italie ; sans doute, ne pourra-t-on pas faire une histoire de la pensée italienne au ^{xx}^e siècle, de quelque branche de la pensée qu'il s'agisse, sans placer au premier rang l'influence de cette philosophie. Mais la philosophie de M. Croce, outre qu'elle n'a jamais assumé une forme définitive et immuable, dans la pensée de son auteur même, s'enrichissant sans cesse de nouveaux problèmes, n'a jamais prétendu s'imposer à l'adoration des studieux, comme un nouveau mythe philosophique. En cela, elle est une expression purement historique du développement de la pensée italienne.

La philosophie de M. Croce a d'ailleurs subi de vives critiques de la part de M. Gentile et de ses disciples (34), qui lui ont reproché de n'être, au fond, qu'un empirisme déguisé sous le masque de l'idéalisme réaliste. L'école de M. Gentile a voulu réaliser une doctrine idéaliste absolue, supérieure à toute contingence, à commencer par les contingences d'un cadre systématique quelconque. Elle se réalise entièrement dans l'acte de la pensée pensante, qui est la seule réalité possible. C'est dans cet acte — de

(34) V. par exemple, l'ouvrage écrit en collaboration par Ugo SPERITO, ARNALDO et LUIGI VOLPICELLI : *Benedetto Croce. La fil.* — *L'estet. e la crit. lett.* — *La storiograf.* — *La teor. d. dir.* — *La so. ec.* — *La pol.*, Rome, 1930 ; V. aussi : G. CALOGERO et D. PETRINI, *Studi crociani*, Rieti, 1930.

là le nom d'actualisme qui est donné à cette doctrine — qu'il faut rechercher les critères d'une appréciation quelconque de la réalité : ainsi, « la réalisation du bien, dans le sens moral de ce mot, n'est autre chose que la réalisation de la volonté » (Gentile, *I fond. d. fil. d. dir.*, cit., p. 121). La morale se confond donc elle-même avec l'acte de la volonté. C'est ce panlogisme acritique, qui a l'avantage d'être subjectiviste et d'être supérieur en cela à la conception hégélienne de la vie, mais qui ne manque pas moins de tout critère de jugement de l'action, qui a déterminé une crise profonde dans tout l'idéalisme. L'exigence spiritualiste de la critique de Gentile à Croce était peut-être justifiée ; sa réforme de la dialectique hégélienne était un véritable dépassement du dualisme ontologique entre le sujet et l'objet, que Hegel résolvait dans l'objectivité d'un esprit supérieur, et que l'on ramène, grâce à Gentile, dans le monde concret du sujet pensant.

Mais ce retour à une conception ontologique concrète s'arrêtait au monde de l'être, à un monde qui demeure toujours abstrait tant qu'il n'est pas réalisé par des actes. La réforme de M. Gentile était donc incomplète, car si elle réalisait le concret ontologique, elle demeurerait pratiquement abstraite. Comme, d'autre part, la vie spirituelle n'a de sens concret qu'en ce qu'elle se réalise historiquement, la philosophie de Gentile demeurerait une expression philosophique abstraite. L'acte dont parle Gentile n'est aucunement un acte pratique : il ne faut pas s'y méprendre, la pensée pensante, l'acte du sujet qui pense, c'est une expression de philosophie théorique, d'une philosophie que Croce a qualifiée « mystique » : ce n'est pas un critère d'action réelle.

C'est pourquoi l'idéalisme italien est en crise. La philosophie, par elle-même, ne le contente plus. L'idéalisme absolu a permis de justifier trop de choses contradictoires. La seule façon de le faire revivre, c'est celle de le rendre réel, en lui faisant résoudre des problèmes particuliers concrets. Le problème de l'organisation juridique et politique en est un. Que les exigences spiritualistes de l'idéalisme trouvent leur place dans ces problèmes, soit,

mais qu'elles ne demeurent plus de vaines discussions théoriques.

Parmi les philosophes du droit de la nouvelle génération, M. Alfredo Poggi s'est fait remarquer par la valeur conférée à la personne humaine, dans l'interprétation de l'histoire de la pensée juridique. « La nôtre sera peut-être une idée fixe, — dit-il (*Il conc. d. dir. e. d. St.*, etc., p. 34) — d'insister toujours sur l'argument de la *personne* comme une valeur inéliminable, pour résoudre n'importe quel problème de la philosophie pratique ; mais il nous semble qu'il faut d'autant plus insister sur cet argument, qu'il est négligé à droite par les positivistes et à gauche par les idéalistes absolus ». Cette personne n'est pour M. Poggi qu'un critère abstrait, auquel il faut se tenir, pour comprendre les actions humaines.

Il est abstrait en ce qu'il fait fi de tout contact avec l'histoire, méprisant une philosophie qui se rattache trop étroitement à l'histoire. « Que l'histoire soit la vie de l'esprit, dit-il (*op. cit.*, p. 154), cela est vrai, comme il est vrai que faire de l'histoire c'est revivre et actualiser le passé ; mais de ces simples vérités il n'est pas permis, si ce n'est par une fausse analogie, de retenir que l'esprit vit dans l'histoire comme il vit et se manifeste dans la réflexion critique de la philosophie et que l'actualisation du passé n'a une limite dans ces faits et documents qui, tous seuls, sont morts, mais qui, revécus par l'esprit, ne peuvent ne pas déterminer, en un certain sens, l'esprit même ». M. Poggi se rattache, d'ailleurs, intimement, à la doctrine de M. Del Vecchio, qu'il contribue à accentuer dans un sens encore plus personnaliste, sans oublier le caractère antihistorique de cette doctrine. C'est pourquoi M. Poggi ne comprend pas pleinement la valeur de la philosophie de M. Croce, dont il reprend un motif essentiel, il est vrai, l'importance de l'histoire, sans arriver toutefois à comprendre la valeur concrète de l'histoire dans cette philosophie.

M. Giacomo Perticone est un exemple caractéristique de la crise dans laquelle se débat le jeune idéalisme italien.

Il accepte la critique de l'immanence, faite par le néo-criticisme à la philosophie de Croce et de Gentile ; il reproche, en outre, au premier comme au second de ces deux philosophes, de manquer de sens concret ; il reproche à Gentile, plus spécialement, de faire disparaître tout critère d'appréciation dans l'unification actualiste du réel. Ce qui pousse M. Perticone à penser, c'est surtout la nécessité d'affirmer le sens concret de la vie de chaque individu, l'individu étant supérieur à la spécialité de son individualité et à la généralité de l'universalité qui caractérise le réel. La Nature est, pour lui, mécanique, causale. L'activité humaine, dans son histoire, est néanmoins libre. C'est dans ces deux moments que réside la dialectique du monde. « La causalité historique, cela signifie, en somme, la liberté » (*Il probl. mor. e. pol. nella fil. mod.*, p. 6). La vie de l'individu étant, par ailleurs, une vie sociale, la liberté spirituelle doit être entendue « comme la liberté de traduire la détermination de la volonté dans l'action extérieure, par rapport à un système de règles, qui constitue la discipline de la vie de relation » (*op. cit.*, p. 7). De là, les différentes positions individualistes ou universalistes qui, repoussant toute synthèse, confèrent, tour à tour, une valeur à l'une ou à l'autre de ces deux forces (droit naturel de la force ou de la liberté). Le droit est la catégorie formelle dans laquelle se réalise la synthèse de ces deux moments. En ce sens, il apparaît comme « la condition *a priori* de la pensabilité de l'Etat » (*op. cit.*, p. 10), l'Etat devenant ainsi un « Etat de droit » (p. 11).

Mais le problème de l'activité pratique ne s'épuise pas dans le moment juridique. « Les catégories du droit et de l'économie se détachent de celle de la morale — qui considère l'individu comme le sujet et comme l'objet — en ce qu'elles font visiblement abstraction du sujet, de la pure intériorité, agissant sur l'individu-objet, comme une partie ou un élément de la vie de relation : elles s'imposent au moyen de la coercition et au moyen du dommage économique, qui s'attachent à toute transgression de leurs règles respectives » (*op. cit.*, p. 12). Mais l'individu est « une unité, c'est-à-dire une totalité de rapports » (*eod. loc.*) :

cette unité, il ne la réalise que dans son « moment politique ». C'est dans ce moment que toutes les formes deviennent concrètes et « de la définition logique et formelle on passe, et il est nécessaire de passer, à la conception téléologique — des différentes formes de l'activité pratique — qui est l'énergie créatrice, ou mieux la réalité vivante du monde moral » (*op. cit.*, p. 13).

C'est l'idée de la personnalité qui permet de comprendre cette synthèse dans toute sa vitalité. « Le concept de la personnalité n'est pas seulement indépassable par le concept de la *vie associée*, mais il l'implique, comme une synthèse de l'un et des multiples » (*op. cit.*, p. 187). Dans la vie de relation, l'unité « n'est pas une réalité toute faite, mais c'est une tâche, une formation et une affirmation vive et actuelle » ; ce sont constamment « les multiples qui *se font* un » (*eod. loc.*). On pose ainsi un dualisme entre la Nature causale et l'activité humaine libre et unificatrice de la multiplicité naturelle dans son développement dialectique. Cette dernière est en effet « la détermination de *l'individu* selon des lois qui participent à l'*universalité* de la raison collective » (*op. cit.*, p. 192). Lorsqu'il tente de dépasser ce dualisme, « Simmel, qui atteint dans ce mouvement la position la plus avancée et la plus forte, formule d'une façon absolument rigoureuse le problème indépassable de la liberté morale et politique, comme une antithèse entre la *réglementation* et l'*anarchie*, la détermination et le libre arbitre ou le hasard. Mais la soumission de la volonté à la loi s'explique ici au moyen du concept de la personnalité, comme d'une unité et d'une totalité, dont le développement, dans un groupe de tendances constantes, est corrélatif au développement des principes universels » (*eod. loc.*). C'est ainsi, ajoute M. Perticone, que « la personnalité et l'universalité s'impliquent dialectiquement », dans le processus de leur unification, qui n'est donc pas « une universalité formelle, mais un contenu de la volonté, c'est-à-dire une valeur historique, déterminée, dans laquelle se résume une conception *typique* de la vie, qui permet de dépasser, en même temps, la singularité et l'universalité » (*eod. loc.*).

On pose ainsi le principe d'une nouvelle transcendance. « La valeur de l'acte, qui est à la fois libre et universel, est une fin transcendante, un symbole du développement indéfini » (*op. cit.*, p. 194). La vie politique exige un programme qui la dépasse, en se posant comme l'absolu. C'est l'idée de la personne qui peut seule être posée comme cet absolu, car elle satisfait à toutes les exigences de cette transcendance. « Accueillir les raisons de l'individualisme, comme théorie de la personne humaine, cela signifie accueillir et résumer le principe de la solidarité dans celui de la liberté » (*op. cit.*, p. 200-201).

L'exigence d'une philosophie concrète, exprimée par M. Perticone, réalisable dans le moment politique de l'activité spirituelle, est une exigence des plus profondes, après la dissolution de tout sens concret, opérée par l'actualisme. On ne peut qu'approuver, par ailleurs, la voie suivie par M. Perticone dans cette tentative, en posant l'individu, la personnalité humaine, le type, comme le seul contenu possible de tout formalisme.

Dans un article publié dans les *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio nel XXV anno di insegnamento*, M. Felice Battaglia n'arrivait pas encore à déterminer « si le droit, plutôt que l'une ou l'autre des deux formes de l'esprit pratique, ne soit lui-même l'esprit pratique dans le processus éternel de ses deux moments idéaux : l'éthicité qui presse l'économicité... et non pas, par suite, un moment isolable catégoriquement, mais une relation de moments... » (« Alc. osserv. st. crit. s. relaz. tra. dir. e mor », dans *St. fil. giurid.*, etc. Modène, 1930, t. I^{er}, p. 24). C'est là le point de départ de sa doctrine.

M. Battaglia, de même que M. Perticone, ne se contente plus des formules vagues et vides de tout sens, mais il aspire à une philosophie concrète, qui soit une image de la vie. Il accepte donc les doctrines de Croce et de Gentile, mais en cherchant à concilier leurs termes dans une doctrine plus concrète.

« On veut l'individuel, dit-il (*Dir. e. fil. d. prat.*, etc., dans *Studi senesi*, etc., t. XLV (t. XX de la II^e série),

p. 150-199; 316-350 ; 430-554, Sienne, 1931 ; extr. chez La Nuova Italia, éd., Florence, 1931 ; nous citons sur la 1^{re} éd.) ; mais, en le voulant, on veut un type abstrait d'une action possible et spécifiée en fonction d'une individualité isolée... La volition économique, si elle ne veut être un type abstrait, c'est-à-dire une anticipation abstraite d'une action possible en fonction de l'utilité d'un seul... doit être la volition de cette action dans un ordre plus vaste d'actions ; ce doit être une utilité tenant compte des autres utilités présentes : ce doit être, enfin, la volition d'un rapport ou de plusieurs rapports humains » (*op. cit.*, p. 458-459). On dit de même : « On veut l'universel ; mais, en le voulant, on veut vainement, puisque Dieu seul peut vouloir le tout, et l'on veut effectivement le néant, tandis que verbalement on prétend vouloir l'esprit, la liberté, le réel... » (*op. cit.*, p. 459). Ce n'est que lorsque la volonté se décide à « vouloir son universel dans le monde », parmi les hommes, dans l'humanité commune de tous les individus, que « l'universel devient un principe d'action ; mais alors, la volition est la volition de notre attitude par rapport aux autres hommes... » (*op. cit.*, p. 459-460), c'est la volition d'un rapport, d'un rapport humain. Le « rapport humain », la « vie sous forme de relation », l'« attitude *hominis ad hominem* » sont donc le lien vital de la philosophie de la pratique. Ce lien est exprimé par la catégorie juridique, qui est formellement, « c'est-à-dire en faisant abstraction des exigences économiques et éthiques qui peuvent alimenter sa substance », un « rapport entre sujets, une bilatéralité, une altérité » (*op. cit.*, p. 470). Le droit coïncide avec ce moment supérieur de l'activité pratique : c'est le moment absolu de l'esprit pratique, le seul moment vital de cet esprit, le moment dans lequel l'éthique et l'économie deviennent concrètes.

Ce « moment de la relation » renouvelle le concept d'altérité de Petrone (*Il dir. n. mondo d. spir.*, p. 87). Cette attitude est une « attitude éternelle, immanente à la conscience — dit M. Battaglia (*op. cit.*, p. 476) — ; le rapport entre le Moi et l'autre Moi constitue la forme transcendante de la vie pratique ». Cette relation entre le Moi et

l'autre Moi peut être appelée « juridicité naturelle ». C'est le moment dans lequel le sujet pose l'autre sujet, d'une façon qui ne peut être qu'éthique : ce faisant, il arrive à avoir conscience de sa propre éthicité. C'est là le moment le plus concret de l'activité pratique.

Mais l'esprit ne se contente pas de ce qui est concret ; il lui faut aussi poser des types d'actions futures : c'est la fonction de la réglementation, qui est abstraite, mais qui est aussi nécessaire, dans la dialectique juridique, que le moment concret de la réalisation de la loi. Ce moment abstrait s'oppose à la liberté de l'esprit créateur, qui est poussé, dans son œuvre de création juridique, par l'empêchement de la loi abstraite. « Le droit abstrait — dit Battaglia (*op. cit.*, p. 507) — est l'anticipation ou le cadre logique d'actions possibles ». Il est utile, comme une impulsion à la création d'une nouvelle juridicité naturelle, qui jaillit de celui-ci d'une façon impulsive : c'est la valeur concrète du droit. Il faut enfin retourner, de l'abstraction de la législation, à une nouvelle activité concrète, que l'on réalise au moyen de l'interprétation. On aura ainsi fermé le cycle de l'activité juridique.

De cette conception du droit on peut tirer une conception de l'Etat. Celui-ci peut être considéré comme « un ensemble de relations intersubjectives » (« St. et. e st. di dir. » dans *Riv. int. di fil. d. dir.*, t. XXII [1937], p. 265), se réalisant dans la relation de ces volontés.

La théorie de M. Battaglia ne s'arrête pas à la définition d'un « type », comme celle de M. Perticone ; elle cherche, dans l'idée de « relation », l'attitude concrète de la philosophie juridique. Cependant, si la conception de M. Battaglia part de la conception de M. Croce de la philosophie de la pratique, on ne peut dire qu'elle comprend parfaitement les prémisses de cette philosophie. Celle-ci est susceptible des développements les plus féconds, si elle est bien comprise, mais elle risque de dégénérer dans une dogmatique sans valeur, dans le cas contraire. M. Battaglia complique le problème posé par M. Perticone sans nécessité. Le droit devient concret dans un rapport, dit-il. Cela est très bien. Mais entre quelles personnes se forme

ce rapport ? Entre des sujets que M. Battaglia ne s'est nullement soucié d'étudier, de connaître, dans le sens philosophique de ce mot. Connaître le sujet dans toutes ses manifestations, approfondir surtout la puissance créatrice du sujet dans le monde, étudier, en d'autres termes, son activité consciente, voilà la première tâche de toute philosophie de la pratique.

M. Guido Calogero, plus connu peut-être par ses études de logique (35), s'occupe cependant d'un problème juridique des plus concrets, un problème qui ressort du domaine de la procédure et qu'il étudie de la façon la plus processualiste qui soit.

La Cour de Cassation italienne admet le principe d'après lequel « on peut appeler du jugement de fait devant la Cour de Cassation lorsque le juge du fait est parvenu à ce jugement à travers des critères illogiques ou antijuridiques » (Cass. ital., 22 fév. 1933, dans *Mass. Foro*, 1933, n° 667). De là la nécessité de chercher la possibilité d'une logique juridique et ses conditions d'existence.

On ne peut concevoir une logique juridique qui ne soit pas le droit même et qui ait un caractère autonome ; il s'agit donc de voir, en procédant dans le champ de la logique juridique, comme on procéderait dans n'importe quel autre champ de la logique, et en appliquant, en l'espèce, la forme du syllogisme, si l'on peut parvenir à une position concrète de la logique, rendant possible l'intervention de la Cour de Cassation, toutes les fois où ces principes seraient violés par le jugement de fait.

Mais voilà une première difficulté : «... la vraie et grande œuvre du juge consiste non dans la déduction d'une conclusion des prémisses, mais justement dans le fait de trouver et de formuler les prémisses ». « Ce que le juge fait de « logique » ce n'est, en somme, rien du tout ; et ce qu'il fait vraiment n'est pas « logique » » (Calogero, *La log. del*

(35) V. not. *I fondam. d. log. aristot.*, Florence, 1927 ; *La fil. e la vita*, Florence, 1936, et ses ouvrages d'histoire de la philosophie.

giud. e il suo contr. in Cass., t. II des *St. di dir. process. diretti da Piero Calamandrei*, C. E. D. A. M., Padoue, 1937, p. 51).

Même si la position des prémisses est l'acte le plus important du jugement et si le syllogisme disparaît comme figure formelle, cela n'enlève pas toute valeur logique au processus même : celui-ci ne sera pas syllogistique, mais il sera, du fait de la position des prémisses, simplement « prédicatif », selon le langage aristotélicien : ce sera une absorption (*sussunzione*) logique du fait dans le droit. Cette position est la dernière position logique dans laquelle se retranche la procédure. Une véritable logique juridique a disparu avec le disparition du syllogisme ; elle a disparu après la réduction du jugement à un jugement d'absorption, c'est-à-dire à une absorption matérielle du jugement de fait dans le jugement de droit, c'est-à-dire à la confusion de ces deux jugements et à la disparition, de ce fait, du critérium distinctif de la compétence de la Cour de Cassation (V. Calogero, p. 95 et suiv.).

Le jugement de fait et le jugement de droit s'opposent, dans un dualisme qui n'a pas encore été dépassé, dans la forme logique de l'absorption. Le jugement de fait se présente essentiellement comme un être qui s'oppose au devoir être du jugement de droit : c'est un objet de l'histoire (*jus conditum*), s'opposant à un objet de la volonté (*jus condendum*). Le fait juridique, par suite, s'il représente un événement déjà réalisé, ne doit toutefois pas être confondu avec le pur fait physique, car c'est un fait de la volonté, un fait humain. De sorte que le fait, justement parce qu'il représente un acte voulu par une volonté humaine, ne peut être pensé que d'une façon historique. Le juge devant formuler un jugement de fait doit donc effectuer une « reconstruction historique » concrète, en repensant chaque moment du fait, qu'il s'attache à reconstruire. « Ce n'est que lorsque l'on revit une action dans toute la complexité de ses motifs subjectifs, de façon à comprendre que l'on n'aurait pu agir différemment dans une situation comportant les mêmes expériences et les mêmes aspirations, que l'on peut dire, en effet, de l'avoir

entièrement pénétrée,... c'est-à-dire... de s'en « être approprié » (*op. cit.*, pp. 134-135).

Le jugement de droit n'est, du reste, qu'un double jugement de fait : le juge doit, d'abord, se rendre compte de l'existence de la règle législative. « Comme le jugement de fait se réfère à l'existence du fait d'un citoyen privé, le jugement de droit se réfère à l'existence du fait du législateur » (*op. cit.*, p. 138). Le jugement de droit est un second jugement de fait lorsque le législateur pose un « fait-exemple » dans l'acte législatif, qui est ainsi un véritable « fait du législateur » (*op. cit.*, p. 139).

« C'est dans cette conclusion paradoxale que se trouve le principe de la distinction concrète — précise M. Calogero (*eod. loc.*). Ce que l'on appelle connaissance de fait, c'est la connaissance d'une action qui fut voulue et réalisée d'une certaine façon ; ce que l'on appelle connaissance de droit, c'est la connaissance d'une action que l'on a voulue et réalisée afin que l'on voulût et agît d'une certaine façon. C'est justement cette double volition-action, que l'on trouve dans la *cognitio de jure*, qui est le fondement de la possibilité de résoudre cette dernière dans un double jugement de fait : chaque règle implique non seulement le fait, c'est-à-dire la volition-action, que l'on propose impérativement à la volonté, mais aussi le fait effectivement réalisé par le législateur, lorsqu'il posa comme but de ce commandement le fait à accomplir, en se servant de sa puissance publique. Ce n'est, en réalité, que lorsque l'on oublie ce second aspect de la chose, ne voyant dans la règle juridique qu'un simple « voulu », une « volition d'une classe d'actions », qui n'est pas l'action effective, que l'on peut tomber dans l'agnosticisme juridique — comme cela est arrivé aux deux plus grands représentants de la philosophie italienne contemporaine — et faire précéder le droit par la force, par réaction contre les abstractions contemplatives du jusnaturalisme traditionnel : de cette façon on n'aperçoit pas la véritable distinction, qui n'est pas celle de la force et du droit, mais celle du droit de la force et de la force du droit ; ce n'est pas celle de la volonté sans loi et de la loi sans volonté, mais c'est celle

de la volonté qui se veut comme loi et de la volonté qui veut la loi ».

Le juge doit donc reconstruire le fait dans le jugement de fait ; mais il doit reconstruire historiographiquement même le droit, dans le jugement de droit. Parfois même, il ne se borne pas à une simple reconstruction historiographique de ce que le législateur « voulut qu'il fût voulu », mais il doit chercher « qu'est-ce que celui-ci aurait pu vouloir avec cohérence qu'il fût voulu, c'est-à-dire quelles autres actions concrètes il aurait vraisemblablement comprises dans le type général d'attitude désigné par cette forme sémantique, si elles avaient eu la possibilité d'appartenir à son monde mental » (*op. cit.*, p. 141). On dépasse ainsi le plan de l'interprétation purement historiographique. C'est le seul critérium concret permettant de distinguer la *quaestio juris* de la *quaestio facti*, grâce à la distinction entre l'activité historiographique et l'activité ultra-historiographique, la *probatio* et la *jurisdictio* (Calogero, p. 146 et suiv.).

Le moment ultrahistoriographique a une importance énorme pour le contrôle de la Cour de Cassation : c'est, en effet, le moment supérieur du trinôme suivant : « l'appréciation historique du fait singulier, l'appréciation historique de la volonté de la loi et l'interprétation plus qu'historique de cette dernière... » (*op. cit.*, p. 161). L'unification de la jurisprudence se réfère justement à ce moment superlégislatif, au moment dans lequel le juge du fait s'érige en législateur pour substituer son jugement concret à l'abstraction de la loi.

On ne peut que souscrire à la démonstration effectuée par M. Calogero de la nécessité d'une reconstruction historiographique et ultrahistoriographique par le juge de fait, en vue de formuler son jugement. C'est d'ailleurs un critérium excellent pour la détermination de la compétence de la Cour de Cassation.

Mais est-il sûr que la distinction entre la « volonté qui se veut comme loi » et la « volonté qui veut la loi » n'ait pas été accomplie par Croce et Gentile, qu'il accuse d'avoir négligé cet aspect de la question ? Nous ne le croyons pas.

Nous croyons même avoir démontré comment, pour la première fois (Cf. notre chap. x), grâce à Croce et Gentile, on a aperçu l'aspect abstrait de la loi et son seul aspect concret, la réalisation de la loi au moyen de l'acte volitif concret de l'individu. Le premier aspect, c'est celui que M. Calogero nomme « volonté qui se veut comme loi », le second, c'est celui qu'il nomme « volonté qui veut la loi ».

C'est dans la revue *Nuovi studi di diritto, economia e politica* qu'une nouvelle conception du droit et de la politique a été cherchée. Cette revue continuait, en quelque sorte, *La nuova politica liberale* et *L'Educazione politica*, dont elle s'était détachée en raison de l'éloignement de ses directeurs, MM. Ugo Spirito et Arnaldo Volpicelli de l'empreinte officielle que leur conférait M. Giovanni Gentile ; elle est l'une des tentatives les plus hardies dans cette matière. Dans son « Programme » (t. I (1927-1928), p. 1-4), la revue se proposait de renouveler le droit italien, encore influencé par « des prémisses jusnaturalistes et positivistes, déjà dépassées et même discréditées dans l'opinion dominante » (p. 1). La revue entendait dépasser la sociologie empirique et « unifier et non pas juxtaposer (comme le fait habituellement le vulgaire sociologisme), sans toutefois les confondre et les nier dans leur autonomie (comme le fait un vide philosophisme) — le droit, l'économie et la politique : ce sont trois aspects d'une réalité unique que l'on ne peut confondre et qui s'éclairent réciproquement en se conférant une forme concrète, s'ils sont placés dans leur rapport organique originaire » (p. 2). On ne peut atteindre ce résultat qu'au moyen de l'histoire. En effet, « connaître ou entendre vraiment, c'est connaître ou entendre historiquement... » (*op. cit.*, p. 3). Ce n'est pas là de « l'historicisme juridique, économique ou politique », ni un « grossier sociologisme ». C'est tout simplement une étude de ces problèmes avec un esprit idéaliste, informé des exigences historiques de la philosophie que Croce et Gentile ont mis en lumière. C'est plus particulièrement à la philosophie de M. Gen-

tile, à « l'actualisme », que MM. Spirito et Volpicelli se rattachent. Ils font même une critique très vive des différents aspects de la philosophie de M. Croce, dans les premiers volumes de la revue. Cela n'empêche qu'ils soient fortement redevables de leurs conceptions à M. Croce, à qui ils empruntent un sain réalisme. Cette revue a toujours conservé une certaine indépendance, qui lui a permis d'envisager avec beaucoup d'originalité les problèmes du Concordat, du nouveau Code pénal italien, de certaines conceptions de l'économie corporative. Cette indépendance à l'égard des problèmes politiques fut défendue par M. Spirito, qui polémisa avec le prof. Gino Arias, en ces termes :

« L'affirmation de l'unité de la science et de la politique est contenue dans le programme de cette revue, mais il apparaît clairement qu'une telle unité ne doit pas être entendue dans le sens d'un abaissement de la science à la politique, comme on entend habituellement, mais dans le sens opposé d'une élévation de la politique à la conscience historique et critique ». Dans cette revue ont paru pour la première fois les principales œuvres de MM. Spirito et Volpicelli que nous analyserons par la suite.

M. Arnaldo Volpicelli est le représentant du jeune actualisme qui a le plus développé les prémisses de l'actualisme dans le champ des doctrines politiques et juridiques. Il entend dépasser le dualisme irrésistible entre l'individu et la société. « La formule qui pourrait renfermer [ce dualisme] est celle de l'*autogouvernement* ou du *surlibéralisme* » (*Corp. e. sc. giurid.*, Pref. p. v). On entend mettre en valeur, par cette conception, l'individu, et l'identifier avec le terme qu'on lui a toujours opposé, la société ou l'Etat, qui, sans lui, n'a aucune existence concrète.

M. Volpicelli combat, par conséquent, la conception libérale et démocratique de l'individu, qui entend celui-ci d'une façon atomique, comme le seul sujet du droit. L'individu ainsi conçu est inhumain, matériel, pour lui la société n'est qu'un simple contrat. « C'est un principe essentiel de la démocratie et du libéralisme que l'autorité — dé-

tachée du monarque de droit divin — réside dans la *volonté de tous les membre de la société* et se confond avec cette volonté. Mais leur erreur fondamentale, l'erreur d'où découle l'impossibilité pour eux de résoudre leur problème, consiste dans l'atomisme et dans l'antithèse unilatérale à l'autocratie qui se rattache à cette conception, dont ils assument servilement l'idée de l'Etat, et, par suite, les dualismes et les antagonismes traditionnels. Si l'on conçoit les individus dans une multiplicité et dans une liberté naturelle originaires, l'Etat, c'est-à-dire l'unité des volontés disciplinée et pourvue d'autorité, ne peut être que la résultante des autolimitations partielles de ces volontés et, par conséquent, une diminution et un lien extérieur de cette multiplicité et de cette liberté » (*op. cit.*, p. 196-197). Cette diminution apparaît, au demeurant, dès lors que la loi de la majorité, issue de la nécessité de la représentation électorale, laisse apparaître ses vices.

On oppose à cela le « régime de l'autogouvernement de la société tout entière », « régime qui réalise, directement et continuellement, la volonté de tous les citoyens » (*op. cit.*, p. 198). C'est un régime de liberté et d'autorité absolues. « Une autorité qui ne vit pas et n'est pas ressentie par la conscience est un fait brutal que l'on ne peut distinguer des forces naturelles... L'autorité n'existe et ne vaut que sur le fondement et comme l'expression de la liberté... ». Celle-ci est, à son tour, une conquête de l'homme, c'est la position d'une fin, d'une loi, par l'individu, une fin contrastant avec l'arbitre dissolvant notre personnalité, c'est une « domination et une direction de soi-même : c'est une autorité intérieure : c'est l'autonomie ». « *On n'est pas libre, mais on se rend libre* » (*op. cit.*, p. 12).

Le libéralisme part d'une prémisse exacte en reconnaissant l'individu comme un principe de liberté. Le socialisme tente la réforme de l'individu-atome du libéralisme en essayant de « rendre la société étatique (ou l'individu agissant socialement) et de socialiser l'Etat » (*op. cit.*, p. 171). Mais le libéralisme est incapable de comprendre la liberté parce qu'il ne comprend pas son terme dialectiquement opposé, l'autorité, qui engendre la liberté et qui en est en-

gendré. La libéralisme est donc illibéral par essence, même s'il part d'une prémisses libérale. Ayant posé le principe de la liberté naturelle de l'individu, il admet aussitôt des gouvernants et des gouvernés, des hommes libres et des esclaves. Le socialisme devrait supprimer ce dualisme et établir une « identification institutionnelle « complète », qui devrait nécessairement, si elle était effectivement entendue et réalisée, impliquer *la seule identité institutionnelle de l'individu et de l'Etat qui soit pleine et effective : l'identité des gouvernants et des gouvernés, des citoyens et des bureaucrates...* ». Mais le socialisme est demeuré démocratique et libéral ; il s'est identifié, en d'autres termes, avec la conception même qu'il tendait initialement à nier. Il a fait de l'Etat une « unité transcendante », avec laquelle l'individu ne s'identifie aucunement, mais « par rapport à laquelle l'individu n'est qu'un simple moyen et organe instrumental » (*op. cit.*, p. 172).

Ce n'est que par une « étatisation absolue de l'individu » et une « individualisation absolue de l'Etat » que l'on rendra « absolu » chacun des deux termes, dans sa valeur spirituelle, et que l'on dépassera tant le libéralisme que le socialisme dans la conception du « corporatisme » (*op. cit.*, p. 175 et suiv.). « Le corporatisme est justement, dans son essence — c'est-à-dire, pour l'instant, seulement en tendance — un régime de complète organisation individuelle et hiérarchique de l'Etat » (*eod. loc.*).

Le terme « corporatisme » ne s'applique, d'ailleurs, nullement, chez M. Volpicelli, à une conception politique positive : il importe de ne pas le confondre avec ce que l'on a appelé en Italie l'ordre corporatif, l'Etat corporatif, etc., conceptions qui découlent toutes, pour la plupart, de la « Charte du Travail » et de la définition que l'on donne de la Nation dans ce texte. La conception que nous exposons actuellement n'est donc l'exégèse d'aucune loi positive ; c'est une pure théorie, née sur la critique du libéralisme et du socialisme, telle qu'elle a été effectuée par la philosophie idéaliste italienne.

M. Volpicelli affirme, en effet, de la façon la plus explicite, que « *la théorie de l'identité de l'individu et de l'Etat est*

La formule spécifique — que l'idéalisme italien contemporain a été le seul à exprimer d'une façon explicite et rationnelle — en vertu de laquelle on traduit et l'on fait valoir dans le monde de la politique la conception générale critique, spiritualiste et immanente, propre à l'âge moderne. L'Etat — affirme-t-elle — n'est pas une réalité dépassant la volonté du sujet, une réalité qui *subsiste* et *domine* en dehors et indépendamment de cette volonté, en la déterminant et, par suite, en l'anéantissant : c'est, au contraire, une expression, une création, un développement de cette même volonté » (*op. cit.*, p. 162). On le voit, M. Volpicelli n'est pas retenu par les mêmes scrupules que M. Gentile, lorsqu'il s'agit de conférer à l'individu sa valeur politique. Il ajoute encore que « l'individu se réalise comme homme » (doué d'une valeur spirituelle), seulement en ce qu'il dépasse sa personne immédiate et particulière ; mais son « universalité » éthique coïncide avec sa « socialité ».

La revendication en faveur de la philosophie idéaliste italienne contemporaine de la théorie de l'identification de l'individu et de l'Etat, fait peser sur les conceptions de M. Volpicelli cette ombre de statolâtrie, si bien aperçue et combattue par M. Croce, que M. Gentile, son maître, a tirée de Hegel. Chez M. Volpicelli, toutefois, à la différence de ce qui arrive chez M. Gentile, où Hegel est repris et dépassé dans le sens de la statolâtrie, l'identification de l'individu et de l'Etat est presque complète et l'individu n'est pas absorbé par l'Etat.

Une certaine supériorité est cependant reconnue par lui à l'Etat. « La supériorité si combattue de l'Etat sur l'individu — dit-il (*op. cit.*, p. 17 — n'est pas celle d'un être particulier et matériel plus élevé, mais c'est la supériorité indéfectible et immanente de la totalité sur ses parties singulières, ou, pour mieux dire, de l'organisme sur les organes en quoi il consiste ».

L'individu demeure encore, dans cette conception, un organe : ce n'est pas l'organe, le seul être qui puisse penser et réaliser l'Etat. Pourtant l'actualisme faisait du sujet le seul sujet pouvant penser la réalité, en pensant le sujet et

l'objet à la fois. Cet Etat-organisme est encore une institution extérieure à l'individu, c'est un « organisme » capable de contempler des « organes » dont il est le créateur.

M. Volpicelli conçoit le droit d'une façon unitaire. « Tout le droit — dit-il — est, par définition, public. L'individu peut être, en effet, un sujet « privé », expliquant une activité exclusivement personnelle, enfermée dans le cercle de sa prétendue individualité singulière ; elle est, comme telle, étrangère, indifférente et soustraite à l'activité des autres, et, par suite, de l'Etat, dans une conception atomique ; mais si l'individu est conçu, conformément à sa véritable nature, comme l'articulation organique et indissoluble de la société étatique, il a toujours et nécessairement une valeur et un caractère publics ; il engage d'une façon fondamentale toute la société, il est le véhicule, le porteur d'intérêts et de devoirs étatiques. L'individu est un citoyen — c'est-à-dire un organe responsable de l'Etat — dans chacune des formes et dans chacun des moments de son existence » (*op. cit.*, p. 19).

Tout le droit est vu sous l'angle du droit public : on aperçoit clairement l'influence de la statolâtrie hégélienne ; M. Volpicelli ne cherche pas un terme de médiation entre le droit public et le droit privé, mais il absorbe résolument le droit privé dans le droit public. Cela pourrait être acceptable si l'on entendait par droit public le droit issu de la synthèse entre les termes opposés de l'individu et de l'Etat, de la liberté et de l'autorité. Mais le droit public n'est, dans l'esprit de M. Volpicelli, que le moment de l'autorité, de l'organisme social, qui s'oppose à l'individu, à la liberté absolue : ce n'est qu'un seul moment du dualisme, et non pas la synthèse de celui-ci. « Le droit — dit-il (*op. cit.*, p. 45) — est la structure réglementaire de la société : c'est la préordination réglementaire abstraite du corps social. Il préordonne et il schématise dans un système les positions institutionnelles de l'organisme : il n'a pas en vue l'activité de l'individu, mais l'activité de l'organisme même. L'individu est, pour le droit, une façon d'être de la société, il vit et il agit en elle et pour elle ; il est un inter-

médiaire et un porteur de la volonté sociale ». L'absorption de l'individu et de sa personnalité spirituelle dans l'organisme abstrait qu'est la société juridique est complète.

Mais alors qu'est-ce que le droit sinon une pure abstraction, ne pouvant, en aucune façon, devenir concrète, puisque la volonté autonome a vu disparaître sa valeur créatrice spirituelle ? On retourne à la conception absentéiste de l'Etat du libéralisme, que l'on tentait justement de dépasser. Si, en effet, « l'individu est pris en considération par le droit et il acquiert une certaine importance en ce qu'il ne réalise pas une volonté, un intérêt et un but qui lui soient *propres*, mais en ce qu'il réalise une volonté, un intérêt et un but de la *société* » (*op. cit.*, p. 46), la réforme actualiste perd toute efficacité : on nie, par une telle conception, toute valeur spirituelle à l'individu. Ce droit conçu comme une « préordination normative abstraite du corps social » n'est qu'une chose morte et transcendante que rien ne permet de justifier.

Il n'est pas vrai, par ailleurs, que « le droit n'est pas la limite de la liberté et de l'activité individuelles, mais l'organisation de celles-ci » (*op. cit.*, p. 148). Il est inutile de se réfugier dans de stériles nominalismes : limiter et organiser ont exactement le même sens dans cette définition. On ressuscite ainsi cet atomisme qui avait été combattu si éloquemment et si efficacement auparavant : c'est un atomisme qui renaît avec une dogmatique sociale aussi faible que la dogmatique contractualiste. Cette dernière eut du moins le mérite d'être le fondement d'un nouvel ordre social et politique alors que celle-ci n'est qu'une tentative manquée de reconstruction historiographique. Dire, en effet, que « l'individu est originairement *social* ; de sorte que le droit, en le liant à une communauté, même hypothétique ou idéale, en déterminant et en garantissant, ne serait-ce que d'une façon générale ou formelle, sa position et sa fonction dans cette dernière, réalise et ne diminue pas sa nature, son individualité, sa liberté » (*op. cit.*, p. 148), c'est tirer une déduction d'une prémisse axiomatique.

M. Volpicelli se trouve ainsi à la limite du dépassement du dualisme entre l'individu et l'Etat : encore un pas et la synthèse est réalisée. Car, l'individu se réalise perpétuellement dans la vie politique, il sent en lui la liberté et l'autorité : en se réalisant comme individu il réalise l'Etat, le seul Etat qui soit réalisable, *son* Etat.

M. Ugo Spirito, dont la production intellectuelle est extrêmement variée, puisqu'il s'est adonné à la philosophie pure, à l'histoire des doctrines du droit pénal, à l'économie politique et à l'étude des doctrines politiques, a peut-être écrit moins que son ami Volpicelli, en ce qui concerne la philosophie de la politique, mais il n'en a pas moins eu une vision très intéressante des doctrines politiques et des rapports sociaux.

« Le problème fondamental de ces rapports, — dit-il (*La vita come ricerca*, p. 181) — se représente dans les binômes les plus caractéristiques d'éducateur-éduqué et de gouvernants-gouvernés et dans celui de la conciliation de l'autorité et de la liberté... ».

La réforme cartésienne de la philosophie a eu une importance énorme même en ce qui concerne ces problèmes. En reconnaissant « sa pensée comme la seule autorité », Descartes pose, en même temps, le principe de la puissance créatrice souveraine de l'individu, le fondement même de tout le libéralisme. Le libéralisme demeure cependant une « aspiration inassouvie », car il contient en lui les germes d'une antinomie qu'il est incapable de dépasser par lui-même. Il laisse, côte à côte, les deux termes de cette antinomie, la liberté et l'autorité, qu'il admet tous deux, sans tenter leur synthèse. C'est ainsi que du libéralisme peuvent naître deux conceptions absolument opposées, l'anarchisme et la statolâtrie, mettant en évidence, chacune d'elles, l'un des deux termes de l'antinomie et niant l'autre de ces termes. L'anarchisme nie l'Etat alors que la statolâtrie nie l'individu. « Voilà le destin du libéralisme et de sa contradiction intrinsèque : vers l'anarchie ou vers la statolâtrie » (*op. cit.*, p. 197).

L'exigence de l'Etat, de la société, d'un individu qui ne

soit pas isolé dans le monde, comme l'individu du libéralisme, a été exprimée par le socialisme. Mais le socialisme, d'après M. Spirito, ne réalise pas encore la véritable conception de l'Etat, car il n'arrive pas à placer un individu réel et concret dans la société qu'il dépeint. La société du socialisme est une société sans individus.

« Le dépassement de l'antinomie doit être cherché dans une conception allant au delà du libéralisme et du socialisme, n'assumant le parti ni de l'un ni de l'autre, mais celui de tous les deux dans leur position absolue, devenant plus libéraux que le libéralisme et plus socialistes que le socialisme. Le corporatisme [qu'il faut entendre, comme dans la doctrine de Volpicelli, comme une conception philosophique et nullement comme une conception juridique positive ou une exégèse de cette conception] dit au libéralisme que l'exigence de la personnalité est sacrée : il se déclare antilibéral seulement parce que l'individu du libéralisme n'est pas le vrai individu, comme le libre arbitre n'est pas la vraie liberté... — Le corporatisme dit au socialisme que l'on ne peut nier l'exigence de chercher la vraie liberté et la vraie justice dans la vie organique de l'Etat : il se déclare antisocialiste seulement parce que l'Etat du socialisme n'est pas le vrai Etat, ne coïncidant pas avec la Nation organisée et ne pouvant, par suite, atteindre les fins de solidarité pour lesquelles on veut l'instaurer... Le libéralisme et le socialisme sont ainsi acceptés tous les deux... : de l'individu à l'Etat et de l'Etat à l'individu, à travers le processus d'identification de la loi et de la liberté, de l'unité de l'organisme et de la multiplicité des personnes qui le composent... Voilà l'essence du corporatisme de ce communisme hiérarchique qui nie l'Etat niveleur et, en même temps, l'individu anarchique ; il nie de même la gestion bureaucratique, en bureaucratisant toute la Nation, c'est-à-dire, en faisant de chaque citoyen un fonctionnaire ; il nie, enfin, la gestion privée, en reconnaissant à chaque individu une valeur et une fonction ayant un caractère public... » (*op. cit.*, p. 200 à 204).

Le monde contemporain n'arrive pas à réaliser le régime politique qui lui convient : il traverse une crise des plus

profondes, dans tous les domaines et surtout dans le domaine politique. L'ordre n'arrive à être établi et maintenu qu'en vertu d'une foi mystique, qui n'a rien de rationnel. « Pour retourner à l'unité il faut aujourd'hui une foi, un mythe avec lequel on arrive à réunir les hommes et les choses : c'est alors que s'avancent ceux chez lesquels une idéologie assez solide et une volonté assez ferme sont demeurées pour s'imposer au désarroi général et dicter une loi à laquelle tous se plient... Les intellectuels commencent alors à sentir un certain malaise ; ils se retirent graduellement de la direction de la chose publique, avec une vague nostalgie, vers un libéralisme que l'on ne saurait faire revivre en dehors des institutions qui ont causé sa faillite. La crise des intellectuels commence... » (*op. cit.*, p. 234-235). C'est sur les jeunes que repose le seul espoir d'un certain renouveau, dans ces jeunes, dont la vie « se développe encore à la limite du monde contemporain, sans que l'on sache quand et comment leur situation changera... Ils sont l'avenir et ils en représentent la valeur profondément problématique... » (*op. cit.*, p. 236).

VU : *Le doyen,*

G. RIPERT,

Le 15 septembre 1938.

VU : *Le Président,*

A. DE LA PRADELLE.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

CH. ROUSSY.

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION.

Pour une histoire générale de la période du Risorgimento V. : BOLTON KING, *Histoire de l'unité italienne*, 2 vol., Paris, Alcan, 1901 ; A. GORI, *Il Risorgimento italiano* (1849-1860). *Il Regno d'Italia* (1860-1900), Milan, Vallardi, 1904 ; E. MASI, *Il Risorgimento italiano*, 2 vol., Florence, 1917 ; Cesare CANTU' (néoguelfe), *Cronistoria dell'indipendenza italiana*, 3 vol., Turin, 1872-1876, contin. par C. RINAUDO, *Cronologia italiana dal 1869 al 1896*, Turin, 1897 ; C. TIVARONI (garibaldin), *Storia critica del Risorgimento italiano*, 9 vol., Turin, 1888-1897 ; A. COPPI, *Annali d'Italia in continuazione a quelli del Muratori* (1750-1861), Rome, 1828-1877 ; I. GHIRON, *Annali d'Italia in continuazione al Muratori e al Coppi* (1861-1880), Milan, 1888-1890 ; N. BIANCHI, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia* (1814-1861), 8 vol., Turin, 1865.

Pour une bibliographie plus complète relative à la période traitée dans le présent ouvrage, V. : E. MASI, *La storia del Risorgimento nei libri. Bibliografia ragionata*, Bologne, Zanichelli, 1911 ; G. BOURGIN, *Les études relatives à la période du Risorgimento en Italie* (1789-1870), Paris, Cerf, 1911.

Pour une histoire des constitutions de cette période, V. : ARANGIO RUIZ, *Storia costituzionale del Regno d'Italia* (1848-1898), Florence, 1898.

Pour la période postérieure à 1870, V. surtout : Benedetto CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 1^e, 2^e et 3^e éd., Bari, Laterza, 1928, 5^e éd., *ibid.*, 1934 ; éd. franç., Paris, Payot, 1929. V. aussi : Gioacchino VOLPE, *L'Italia in cammino : l'ultimo cinquantennio*, Milan, Treves, 1927.

Pour l'histoire des doctrines politiques en Italie on peut voir : Luigi SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Turin, Einaudi, 1935. V. aussi : Guido DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1925. L'ouvrage de Benedetto CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, 2^e éd.,

Bari, Laterza, 1930, contient aussi des indications très intéressantes.

Pour une vision très sommaire de l'histoire de cette période, V. la partie qui lui est consacrée dans l'ouvrage de Luigi SALVATORELLI, *Sommario della storia d'Italia dai tempi preistorici ai giorni nostri*, Turin, Einaudi, 1938.

En ce qui concerne l'histoire de la philosophie, V. les ouvrages de Giovanni GENTILE et d'Ugo SPIRITO, que nous citons dans le bibliographie des chapitres 1^{er} et VI.

Pour l'histoire de la philosophie du droit en Italie, pendant la période la plus récente, V. : Alfredo POGGI, *Il concetto del diritto e dello Stato nella filosofia giuridica italiana contemporanea*, Padoue, C. E. D. A. M., 1933 ; Felice BATTAGLIA, *Diritto e filosofia della pratica — Saggio su alcuni problemi dell'idealismo contemporaneo*, Florence, La nuova Italia, 1932 ; Giacomo PERTICONE, *Teoria del diritto e dello Stato*, Bompiani, éd., 1937.

Les œuvres de Giuseppe MAZZINI ont été publiées tout d'abord sous le titre *Scritti editi e inediti*, 18 vol., Milan-Rome, 1861-1891 ; depuis 1906, le Ministère de l'Instruction publique italien fait paraître l'édition nationale des œuvres de M., chez Galeati, Imola. V. aussi l'*Epistolario*, Florence, Sansoni, 1902-1904. Pour une bibliographie plus complète, V. Bolton King, Appendice B à son ouvrage sur Mazzini. V. la traduction franç. des ouvrages *I doveri dell'uomo* et *La democrazia in Europa*, à Paris, Charpentier, 1881.

Pour une biographie de Mazzini, V. : Jessié WHITE MARIO, *Della vita di Giuseppe Mazzini*, Milan, 1886 ; Bolton KING, *Mazzini*, Florence, Barbera, 1926 ; V. aussi les notes autobiographiques que Mazzini fit paraître dans le premier volume des *Scritti, etc.*, cit.

Pour une étude sur les idées de Mazzini, en dehors de l'ouvrage déjà cité de B. King, V. : Gaetano SALVEMINI, *Mazzini*, Catane, Battiato, 1915 ; Alessandro LEVI, *La filosofia politica di G. M.*, Bologne, Zanichelli, 1917. Pour une étude relative aux idées sociales de M. et à ses rapports avec le socialisme de son époque, V. l'excellent ouvrage de Nello ROSSELLI, *Mazzini e Bakounine — 12 anni di movimento operato in Italia (1860-1872)*, tome 341 de la *Piccola Biblioteca di scienze moderne*, Turin, Bocca, 1927.

Nous avons consulté les ouvrages de Vincenzo GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani* dans l'édition de 1845 et *Del rinnovamento civile d'Italia* dans l'édition parue chez Bocca en 1851.

Pour des ouvrages d'ensemble sur Gioberti on peut voir : A. ANZILOTTI, *Gioberti*, Florence, Vallecchi, 1922 ; G. SAITTA, *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, Messine, Principato, 1917, contenant une analyse très fine de la philosophie de Gioberti ; E. SOLMI, *Mazzini e Gioberti*, Milan, tome 8, VII^e sér. de la *Biblioteca storica del Risorgimento italiano*, 1913, ouvrage posthume d'un auteur

qui a passé le meilleur de son temps à étudier Gioberti ; G. GENTILE, *Il realismo politico di V. G.*, Rome, Annani, 1919 ; G. MAGGIORE, *Gioberti e Fichte*, Milan, Treves, 1918.

Nous avons consulté les œuvres de Carlo CATTANEO dans l'édition *Opere edite e inedite*, publiée par Agostino BERTANI à Florence, chez Le MONNIER, 1882-1892, 7 vol. ; V. surtout les tomes IV-V, *Scritti di economia pubblica*, et VI-VII, *Scritti filosofici* ; V. aussi, du même auteur ; *Scritti politici ed epistolario*, publiés par Gabriele ROSA et Jessie WHITE MARIO, Florence, Barbéra, 1892-1902, 3 vol. Sur les « Cinq journées de Milan » auxquelles Cattaneo participe, V. son excellent ouvrage : *Dell'insurrezione di Milano nel 1848 e della successiva guerra*, Milan, 1884 ; nouv. éd., Città di Castello, Il solco, 1921. Une excellente anthologie des œuvres de C. a été publiée par Gaetano SALVEMINI, sous le titre *Le più belle pagine di C. C.*, Milan, Treves, 1922.

Sur la pensée de Cattaneo V. : G. CANTONI, « Il sistema filosofico di C. C. », dans *Rivista di filosofia scientifica*, 1887 ; G. I. ASCOLI, « C. C. negli studi storici », dans *Nuova antologia*, 16 juin 1900 ; M. FINZI, « Il positivismo penale di C. C. », dans *Rivista di diritto penale e sociologia criminale*, Pise, I, 1900 ; Felice MOMIGLIANO, « Il pensiero sociale di C. C. », dans *Rivista di filosofia e scienze affini*, 1902.

Pour une étude d'ensemble sur Cattaneo, V. : Bruno BRUNELLO, *Cattaneo*, Turin, Gobetti, 1925 ; Alessandro LEVI, *Il positivismo politico di C. C.*, Bari, Laterza, 1928, avec un excellent essai de bibliographie sur Cattaneo (p. 139-195), probablement le meilleur existant à l'heure actuelle.

Pour des études biographiques sur Cattaneo, V. : Alberto MARIO, *Cattaneo*, dans : *Scritti letterari ed artistici a cura di G. Carducci*, 2^e éd., Bologne, Zanichelli, 1901, p. 180-308 ; Alberto et Jessie WHITE MARIO, *C. C., cenni e reminiscenze*, Rome, Sommaruga, 1884 ; Enrico ZANONI, *C. C. nella vita e nelle opere*, Rome, Dante Alighieri, 1898.

Sur les rapports entre Mazzini et Cattaneo, lire l'ouvrage très curieux d'Antonio MONTI, *Un dramma fra gli esuli*, Milan, Risorgimento, 1921.

Parmi les œuvres de Giuseppe FERRARI on peut lire : *Filosofia della rivoluzione*, 1^{re} éd., Londres, 1851, 2^e éd., Milan, 1873 ; *Histoire de la raison d'Etat*, Paris, Lévy, 1860, éd. ital. parue sous le titre *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milan, Manini, 1862.

Sur les idées de Ferrari, V. : Aldo FERRARI, *G. F.*, Gênes, Formiggini, 1914 ; Alessandro LEVI, *Il pensiero politico di G. F.*, dans *Nuova rivista storica*, t. XV (1931), p. 217-258, 365-397.

Sur les idées fédéralistes pendant le Risorgimento, V. : Antonio

MONTI, *L'idea federalista nel Risorgimento italiano*, Bari, Laterza, 1922.

Sur les conceptions historiographiques de Cattaneo et de Ferrari, voir ce qu'en dit B. Croce dans sa *St. della storiogr. ital.*, cit.

Les principaux articles d'Ausonio FRANCHI ont été réunis dans ses *Saggi di critica e polemica*, Milan, 1871-1872, 3 vol. ; V. surtout le tome III, *Questioni politiche*. L'article dont nous avons reproduit une partie se trouve dans le tome I.

Pour une appréciation des théories philosophiques de Cattaneo, Ferrari et Franchi, V. GENTILE, *Le orig. d. fil. contemp.*, etc. cit., tome I.

On pourra lire, de Carlo PISACANE : *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49*, Gênes, Pavesi, 1851 ; nouv. éd., Rome, *Biblioteca storica del Risorgimento italiano*, 1906 ; *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, Milan, Agnelli, 1858-1860, ouvrage posthume.

Sur la pensée de Pisacane on consultera avec intérêt l'admirable monographie de Nello ROSSELLI, *C. P. nel Risorgimento italiano*, Turin, Bocca, 1932, tome 14 de la *Biblioteca di storia contemporanea*.

Pour la pensée du Comte de CAVOUR nous nous sommes servi surtout du chapitre que lui consacre Salvatorelli dans son ouvrage, *Il pens. pol. ital.*, cit. V. aussi l'ouvrage de M. Paul MATTER, *Cavour*, Paris, 1922. Il n'existe pas de bon ouvrage d'ensemble sur la pensée politique de Cavour.

Pour l'histoire de la période la plus récente, nous nous sommes servis de l'ouvrage de B. Croce, *St. d'It.*, cit.

En ce qui concerne l'épistolaire entre Terenzio MAMIANI et Pasquale Stanislao MANCINI, il a été publié sous le titre *Fondamenti della filosofia del diritto e singolarmente del diritto di punire — Lettere di T. M. et di P. S. M. accresciute di quattro discorsi di T. M. sulla sovranità*, avec une préf. de P. L. ALBINI, Livourne, Vigo, 1875. La première édition comprenait seulement deux lettres de Mamiani (de Paris, 15 avril 1840) et deux lettres de Mancini (de Naples, 1841) en réponse à celles-ci. Les cinq lettres en réplique et les quatre discours de Mamiani ne figurent pas dans cette édition.

CHAPITRE PREMIER.

Pour l'histoire de la philosophie italienne dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, V. Giovanni GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, publié dans la collection *Scritti filosofici*

diretti da G. G., Messine, Principato, 1917-1923, tomes VII, VIII, IX et IX bis de la collection ; cet ouvrage a paru pour la première fois sous la forme d'une série d'articles, dans la 1^{re} Série de la revue *La Critica*.

En ce qui concerne le positivisme, V. le t. II de l'ouvrage précité, *I positivisti*, Messine, 1921, t. VIII de la coll.

Nous citons Roberto ARDIGO' d'après l'édition *Opere filosofiche di Roberto Ardigo'*, Padoue, A. Draghi, éd., 11 vol., 1882-1918. Les œuvres contenant la pensée juridique et sociologique de R. A. sont : *La morale dei positivisti*, t. III de l'éd. cit., 1885, p. 5 à 411, parue pour la première fois dans la *Rivista repubblicana* de Milan, n° 3 du 28 avril 1878 ; 2^e éd., Milan, Battezzati, 1879. On peut voir aussi : *Sociologia*, t. IV de l'éd. cit., p. 5 à 252, faisant partie de la *Mor. d. Pos.* dans les précédentes éditions ; *Cinque note etico sociologiche*, t. VIII de l'éd. cit., 1901.

Sur la philosophie juridique de Roberto Ardigo' on peut consulter : BRUGI, « L'opera di R. A. nella filosofia del diritto », dans *Atti del R. Ist. veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, t. IX, Série VII, 1897-1898, p. 821-865. — PUGLIA, « R. A. e il moderno positivismo etico-giuridico italiano », dans *Nel 70° anniversario di R. A.*, Turin, Bocca, 1898, p. 169-226. — X. Y., « La filosofia di R. A. e il socialismo », dans la revue *Critica Sociale*, n°s des 16 juin, 1^{er} juillet et 1^{er} août 1901. — BARTOLOMEI, *I principi fondamentali dell'etica di R. A. e la dottrina della filosofia scientifica*, Rome, Balbi, 1901. — GROPPALI : « Le teorie sociologiche di R. A. », dans le vol. *Nel 70° anniv., etc.*, cit. ; « R. A., la sociologia e il materialismo storico », dans *Saggi di sociologia*, Milan, Battistelli, 1899, p. 99-114 ; *Sociologia e psicologia*, Padoue, Drucker, 1903, p. 1-89 ; « Il problema delle origini del diritto secondo l'A. », extr. de la *Rivista di diritto penale e sociologia criminale*, IV^e année, 1903 ; Aless. LEVI, « Il diritto naturale nella filosofia di R. A. », dans l'ouvr. *In memoria di Oddone Ravenna*, Padoue, Gallina, 1904, p. 151-173.

L'œuvre de Salvatore FRAGAPANE n'est pas très abondante ; on pourra consulter utilement : *Contrattualismo e sociologia contemporanea*, Bologne, Zanichelli, 1892 ; *Il problema delle origini del diritto*, Rome, Loescher, 1896 ; *Obbietto e limiti della filosofia del diritto*, I^{re} et II^e partie, Rome, Loescher, 1897-1899 ; une troisième partie avait été annoncée mais elle n'a jamais paru. Un bon essai sur Fragapane a été écrit par Antonio FALCHI, *La filosofia sociale e giuridica di S. F.*, dans *Studi in onore di Biagio Brugi nel XXX anno del suo insegnamento*, Palerme, Gaipa, 1910.

Parmi les nombreuses publications d'Icilio VANNI on peut citer : « I giuristi della scuola storica in Germania, nella storia

della sociologia e della filosofia positiva », dans la *Rivista di filosofia scientifica*, 1885, et chez Dumolard, Milan, 1885 ; *Prime linee di un programma critico di sociologia*, Pérouse, 1888 ; *Il problema della filosofia del diritto nella filosofia, nella scienza e nella vita ai tempi nostri. Prelezione a Parma il 15-1-1890*, Vérone, Tedeschi, 1890 ; *Gli studi di Henry Sumner Maine e le dottrine della filosofia del diritto*, Vérone, Tedeschi, 1892 ; *La funzione pratica della filosofia del diritto, considerata in sé ed in rapporto al socialismo contemporaneo*, Bologne, Zanichelli, 1894 ; « La teoria della conoscenza come induzione sociologica e l'esigenza critica del positivismo », extr. de la *Rivista italiana di sociologia*, Rome, éd. de la revue, 1902 ; *Lezioni di filosofia del diritto*, Bologne, Zanichelli, 1^{re} éd., 1904, 2^e éd., 1906, 3^e éd., 1907 ; *Saggi di filosofia sociale e giuridica*, publiés par Giovanni MARABELLI avec une lettre de Carlo CANTONI, Bologne, Zanichelli, 1906. Sur l'œuvre d'Icilio Vanni on consultera utilement Antonio FALCHI, *L'opera di Icilio Vanni e i problemi della gnosologia, della sociologia e della filosofia del diritto*, Sassari, Dessi', 1903.

CHAPITRE II.

La production littéraire sociologique a été très vaste, en Italie, comme dans les autres pays du monde, vers la fin du XIX^e et le commencement du XX^e siècle. Nous nous sommes contenté d'étudier le sociologue qui s'est le plus rapproché de la philosophie juridique, Alessandro GROPPALI. On pourra lire de lui, outre ses écrits précités sur Ardigò : *Saggi di sociologia*, avec une préf. d'Alf. ASTURARO, Milan, Battistelli, 1899 ; *I caratteri differenziali della moralità e del diritto*, Bologne, 1901 ; *Sociologia e psicologia — Studi critici*, avec une préf. du prof. B. SCHIATTARELLA, Padoue, Drucker, 1903 ; *Il problema del fondamento intrinseco del diritto nel positivismo moderno*, Turin, 1904 ; « La funzione pratica della filosofia del diritto », extr. de la *Rivista filosofica*, sept.-oct.-nov.-déc. 1904, Pavie 1904 ; *Elementi di sociologia*, Gênes, Lib. Moderna, 1905 ; *Filosofia del diritto*, Manuali Hoepli, Milan, Hoepli, 1906 ; *Sociologia e filosofia del diritto*, Plaisance, Soc. ed. pontremolese, 1908 ; *La morale sociale*, Livourne, Giusti, 1915 ; *Etica*, Livourne, Giusti, 3^e éd., 1921 ; *Istituzioni di scienza generale del diritto*, Bergamo, Savoldi, 1921.

Sur l'histoire du socialisme en Italie on ne possède que des histoires des faits, faisant une part minime aux doctrines ; cela est dû au caractère peu théorique du socialisme italien que nous avons souligné. Les ouvrages les meilleurs sur cette question sont ceux de Robert MICHELS, *Storia del marxismo in Italia*, Rome, 1909 ; *Le prolétariat et la bourgeoisie dans le mouvement socialiste italien*,

particulièrement des origines à 1906, trad. Bourgin, Paris, Giard, 1921 ; *Sozialismus in Italien, Intellectuelle Strömungen*, Munich, 1925 ; *Storia critica del movimento socialista italiano*, Florence, 1926. — V. aussi ; Carlo MONTICELLI, *Ventidue anni dopo*, dans *Avanti della Domenica*, I, 1, Florence 1903 ; Alf. ANGIOLINI, *50 anni di socialismo in Italia*, 2^e éd., Florence, Nerbini, 1904 ; Filippo TURATI, *30 anni di critica sociale*, Bologne, Zanichelli, 1921 ; *id.*, *Le vie maestre del socialismo*, Bologne, Zanichelli, 1921 ; Pietro NENNI, *La lutte des classes en Italie*, avec une préf. de F. Turati, Paris, 1930 ; Carlo ROSSELLI, *Socialisme libéral*, Paris, Valois, 1930.

Les œuvres d'Antonio LABRIOLA ont été publiées par Benedetto CROCE, qui les classe sous trois catégories : œuvres philosophiques, politiques et variées ; en dehors des trois volumes contenant ces œuvres il existe encore une grande quantité d'articles épars. Parmi les œuvres réunies en volume, V. (nous ne citons que l'édition française, lorsqu'elle existe) : *Socialisme et philosophie. Lettres à Georges Sorel*, tome V de la *Bibliothèque socialiste internationale*, Paris, Giard et Brière, 1899 ; *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, tome III de la *Bibl. soc. int.*, 2^e éd. franç., Paris, Giard et Brière, 1902 ; *Scritti vari editi e inediti di filosofia e politica*, raccolti e pubblicati da Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1906, tome XVIII de la *Biblioteca di cultura moderna*.

Parmi les innombrables œuvres d'Achille LORIA, V. : *La rendita fondiaria e la sua elisione naturale*, Milan, Hoepli, 1880 ; *Le basi economiche della costituzione sociale (politica)*, dans la 1^{re} éd.), 1^{re} éd. ital., 1886, 4^e éd. ital., Turin, Bocca, 1913, trad. franç., Paris, 1893 ; *Analisi della proprietà capitalista*, 2 vol., Turin, Bocca, 1889, tomes VIII et IX de la *Biblioteca di Scienze sociali* ; *La costituzione economica odierna*, Turin, Bocca, 1899, tome XXVII de la *Bibl. di sc. soc.* ; *La synthèse économique*, Paris, 1911 ; *I fondamenti scientifici della riforma economica*, Turin, 1922.

Pour une excellente critique des idées économiques et historiques de Loria, V. Benedetto CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 5^e éd. ital., Bari, Laterza, 1927, éd. franç., Paris, Giard et Brière, 1901 ; pour une critique de ses idées économiques, V. ce qu'en dit Umberto RICCI.

Pour un exposé de la théorie de la « classe politique » par Gaetano MOSCA, V. : *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare. Studi storici e sociali*, Turin, Loescher, 1884 ; *Elementi di scienza politica*, Turin, Bocca, 1896.

Sur la théorie des « élites » de Vilfredo PARETO, lire, parmi les ouvrages de cet auteur : *Systèmes socialistes*, 2^e éd. franç., publiée par les soins de G. H. BOUSQUET, Paris, Giard, 1926 ; *Traité de sociologie générale*, éd. franç. Paris, Payot, 1917-1919, 2 vol. Lire

aussi : *Fatti e teorie*, Florence, Vallecchi, 1920 ; *Trasformazione della democrazia*, Milan, Corbaccio, 1921. Pour une bibliographie des ouvrages et articles publiés par Pareto, V. : ROCCA et SPINEDI, dans *Giornale degli economisti*, 1924, n° 1 ; G. H. BOUSQUET, *Vittorio Pareto, sa vie et son œuvre*, Paris, Payot, 1928. Sur la théorie des « élites », V. aussi : SENSINI, dans *Rivista italiana di sociologia*, 1913 ; KOLABINSKA, *La circulation des élites en France*, Paris, Rouge ; G. H. BOUSQUET, *V. P., sa vie et son œuvre*, cit.

CHAPITRE III.

Parmi les ouvrages de Cesare LOMBROSO, V. : *L'uomo di genio, in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica* (*Genio e follia* dans la 1^{re} éd. ital., Milan, 1863), Turin, Bocca, 1888 ; trad. franç. par Fr. COLONNA d'ISCHIA, avec une préf. de Charles RICHET, Paris, Alcan, 1889, publié dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* ; *L'uomo delinquente, in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alla psichiatria*, 1^{re} éd. ital., 1876, 5^e éd., Turin, Bocca, 1897, vol. I, série I de la *Biblioteca antropologico-giuridica*, 3 vol. ; trad. franç. sur la 4^e éd. ital. par MM. RÉGNIER et BOURNET, avec une préf. du D^r Ch. LETOURNEAU, Paris, Alcan, 1887, 2 vol. publ. dans la *Bibl. de phil. contemp.* ; *Le crime : causes et remèdes*, Paris, Schleicher, 1899, t. III de la *Bibliothèque internationale des sciences sociologiques*, 2^e éd., *ibid.*, 1907 ; en collaboration avec R. LASCHI, *Il delitto politico e le rivoluzioni in rapporto al diritto, all'antropologia criminale ed alla scienza di governo*, Turin, Bocca, 1890, tome IX, série I de la *Bibl. antrop.-giurid.* ; trad. franç. par M. BOUCHARD, Paris, Alcan, 1892, 2 vol. de la *Bibl. de phil. contemp.*

L'essentiel de la doctrine d'Enrico FERRI se trouve dans sa *Sociologia criminale*, 4^e éd., Turin, Bocca, 1900 ; la 5^e éd., Turin, U. T. E. T., contient un chapitre sur la diffusion des théories de l'Ecole criminelle positive ; sur cette question V. aussi, du même auteur, *Principi di diritto criminale*, Turin, U. T. E. T., 1928, p. 41-60. La *Sociologia criminale* a été traduite dans une grande quantité de langues ; trad. franç. par M. Léon TERRIER, Paris, Alcan, 1905, 1 vol. de la *Bibl. phil. contemp.*, 3^e éd., 1914. V. aussi : *Le ragioni storiche della scuola positiva di diritto criminale*, dans la *Rivista di filosofia scientifica*, II (1882), p. 321-337.

Raffaele GAROFALO publia, avant sa *Criminologie : Studi recenti di penalità*, dans le *Giornale napoletano*, en 1878, et *Di un criterio positivo della penalità*, Naples, 1880. Son œuvre fondamentale est la *Criminologia. Studio sul delitto e sulla teoria della repressione*, 2^e éd. ital., Turin, Bocca, 1891, tome II, Série I de la *Bibl. antrop.-*

giurid., trad. franç., 1^{re} éd. Paris, 1887, 2^e éd., Paris, Alcan, 1890, sur laquelle nous citons, 5^e éd. franç., 1905.

Garofalo fut antisocialiste et d'une façon qui ne fut pas toujours intelligente. Il eut à ce sujet une polémique avec Enrico Ferri, qui s'appuyait sur l'autorité de Lombroso. V. sur ce point : Enrico FERRI, *Discordie positive sul socialismo (Ferri contro Garofalo)*, Palerme, Sandron, 1895 et surtout son œuvre *Socialismo e scienza positiva*, Rome, 1894. Parmi les œuvres de la conversion fasciste de Ferri, V. : *Mussolini, uomo di stato*, Mantoue, Paladino, 1927.

Les principaux partisans de l'Ecole criminelle positive écrivirent en 1886 un ouvrage collectif en défense de leurs principes, *Polemica in difesa della scuola criminale positiva*, par C. LOMBROSO, E. FERRI, R. GAROFALO, G. FIORETTI, Bologne, Zanichelli, 1886, dans lequel ils combattirent surtout un article du philosophe positiviste Aristide Gabelli, « La nuova scuola di diritto penale in Italia », paru dans la revue *Nuova Antologia*, 1885, n° de juillet-août, p. 569 à 600.

Parmi les ouvrages ayant subi l'influence des doctrines de l'Ecole criminelle positive, dans les autres branches du droit, on peut citer : Giuseppe d'AGUANNO, *Genesi ed evoluzione del diritto civile secondo le scienze antropologiche e storico-sociali*, Turin, 1890 : « Efficacia pratica della scuola positiva di filosofia giuridica », dans *Scuola positiva*, 31 mai 1891 ; *Le applicazioni dell'antropologia al diritto civile*, Florence, 1894. — Enrico CIMBALI, *La nuova fase del diritto civile nei rapporti economici e sociali*, Turin, 1885 ; *Gli studi del diritto civile in Italia*, — Pietro COGLIOLO, *Saggi sopra l'evoluzione del diritto privato*, tome V, Série II de la *Bibl. antrop.-giurid.*, Turin, Bocca, 1885 ; *La teoria dell'evoluzione darwinistica nel diritto privato*, Camerino, Savini, 1882 ; *Filosofia del diritto privato*, 2^e éd., Florence, Barbèra, 1891 ; Cam. CAVAGNARI, *Nuovi orizzonti del diritto civile in rapporto alle istituzioni pupillari*, Milan, 1891. — Giuseppe SALVIOLI, *I difetti sociali del Codice civile in relazione alle classi non abbienti ed operaie : discorso*, Palerme, 1891 ; *Il metodo storico nello studio del diritto civile italiano*, Palerme, Virzi', 1885. — GIANTURCO, *Gli studi del diritto civile e la questione del metodo in Italia*, Naples, 1881 ; *Individualismo e socialismo nel diritto contrattuale*, Naples, 1891 ; CHIRONI, *Sociologia e diritto civile*, Turin, 1886. — VADALA-PAPALE, *Per un codice privato sociale*, Rome, 1891.

Les périodiques suivant les tendances de l'Ecole criminelle positive ont été la *Scuola positiva nella giurisprudenza civile e penale e nella vita sociale*, dirigée par Enrico FERRI depuis 1891 jusqu'à sa mort et la *Scienza del diritto privato*, dirigée par d'AGUANNO et TORTORI, ayant commencé à paraître en 1893.

Les œuvres de Michelangelo VACCARO sont d'inégale importance. Son œuvre la meilleure est sans doute celle dans laquelle il soutient sa théorie du droit pénal comme « défense des intérêts de la classe dominante », *Genesi e funzione delle leggi penali*, Tome 144 de la *Nuova Collezione di opere giuridiche*, Turin, Bocca, 1^{re} éd., 1888, 3^e éd. 1908 ; cette théorie a été combattue notamment par le prof. Donado MONTERO dans son ouvrage *Problemas juridicos contemporaneos* ; Enrico FERRI a exposé cette même théorie dans son ouvrage *La justice pénale, son évolution, ses défauts, son avenir*, Bruxelles, Lancier, 1898 ; mais Vaccaro en a revendiqué la priorité dans deux notes insérées dans la revue qu'il dirigea avec Fragapane de 1897 à 1899, la *Rivista scientifica del diritto*, Rome, Loescher, II (1898), p. 321 et suiv., *ibid.*, p. 513-521 ; on trouvera ces deux notes dans l'ouvrage de Vaccaro, *Saggi critici di sociologia e criminologia*, Turin, Bocca, 1903 ; cette théorie se trouve aussi dans l'ouvrage, *Le basi del diritto e dello Stato*, tome XIX, Série I de la *Bibl. antrop. giurid.*, Turin, Bocca, 1893, trad. franç. de J. GAURE, Paris, Giard et Brière, 1898, tome XI de la *Bibliothèque sociologique internationale* ; on peut lire, du même auteur, *La lutte pour l'existence*, Paris ; 1^{re} éd. ital. 1885, 5^e éd. ital. « avec un addendum sur la guerre mondiale et sur la lutte actuelle entre la bourgeoisie et le prolétariat », Turin, Bocca, 1921, tome 21 de la *Piccola Biblioteca di Scienze moderne* ; dans son ouvrage *Il diritto penale*, tome 338 de la même collection, Turin, Bocca, 1927, Vaccaro se défend encore plus vigoureusement que dans les deux notes parues dans la revue qu'il dirigeait, d'avoir préconisé une théorie marxiste du droit pénal ; il essaye même, dans cet ouvrage, de faire une histoire du droit pénal.

En ce qui concerne l'exposé des doctrines postérieures à celle de l'Ecole Criminelle Positive, nous nous sommes servi de l'excellent ouvrage d'Ugo SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano da Cesare Beccaria ai giorni nostri*, 1^{re} éd., Rome, De Alberti, 1925, 2 vol. de la collection *Studi giuridici*, 2^e éd. revue et augm., sur laquelle nous citons, Turin, Bocca, 1932, tome 270 de la *Nuova Collezione di opere giuridiche* ; cet ouvrage a paru pour la première fois dans les revues *Nuova politica liberale* et *Nuovi studi di diritto, politica, economia* ; V. aussi du même auteur : *Il nuovo diritto penale*, Venise, La nuova Italia, 1929.

Pour les théories de la *terza scuola*, V. : ALIMENA, *I limiti e i modificatori dell'imputabilità*, Turin, 1894 ; pour celles de l'Ecole technique juridique, V. : Arturo ROCCO, *Il problema e il metodo della scienza del diritto penale*, Introduction au Cours de Droit et Procédure pénale tenue à l'Université de Sassari le 15 janvier 1910, publiée dans la *Rivista di diritto e procedura penale*, 1910 ; pour les théories du nouvel idéalisme italien, V. : Ugo SPIRITO, *Storia, etc.*, cit.

CHAPITRE IV.

Nous ne donnerons pas une bibliographie des ouvrages des juristes italiens que l'on peut classer parmi les positivistes ; nous avons, en effet, voulu dégager la tendance dominante dans le droit positif, sans avoir la prétention d'exposer les doctrines particulières de tous les juristes ; nous nous contenterons, par suite, de renvoyer, d'une façon générale, à toute la littérature juridique italienne, où ces tendances, aussi bien que dans les littératures étrangères, se retrouveront facilement, étant donnée la nature spéciale de ces études, qui exigent une très haute considération du fait et de l'institution juridique,

En ce qui concerne l'œuvre de Vincenzo MICELI nous nous sommes référé surtout à ses *Principii di filosofia del diritto*, tome 10 de la *Piccola Biblioteca Scientifica*, Milan, Società editrice libraria, 1914 ; on pourra consulter avec intérêt ses nombreux ouvrages antérieurs de droit public et ses *Studi di psicologia del diritto* — *Studio I. Le basi psicologiche del diritto*, extr. des publ. pér. de la Fac. de Droit de l'Université de Pérouse, Nouv. Sér., tome XII (1902), nos II, III, et IV, Pérouse, Unione Tipografica Cooperativa, 1902 ; V. aussi : *Il concetto di proprietà dal punto di vista filosofico-giuridico*, t. II de la *Bibl. di lett. e scienze*, Pise, Vecchioni, 1927,

CHAPITRE V

Les œuvres principales de Giuseppe CARLE sont : *Prospetto d'un insegnamento di filosofia del diritto*, Partie générale (il n'a jamais paru de Partie spéciale), tome 3 de la *Nuova collezione di opere giuridiche*, Turin, Bocca, 1874, où l'on peut trouver le programme de philosophie juridique de cet auteur ; *La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale. Studio comparativo di filosofia giuridica*, tome 3 bis de la même collection, Turin, Bocca, 1880, 2^e éd., 1890, où l'on trouve un essai d'histoire de la philosophie du droit, assez froid, mais ayant joui d'une certaine considération dans les milieux universitaires italiens au commencement de ce siècle ; *La filosofia del diritto nello Stato moderno*, tome I, Sect. I, Introduction, Bases scientifiques, Théorie générale du droit comme science (il n'existe pas, à notre connaissance, de tome II), Turin, U. T. E. T., 1903 ; V. aussi : *Le origini del diritto romano*, Turin, Bocca, 1888.

Les œuvres juridiques d'Antonio FALCHI sont, en ordre chronologique : *L'opera di Icilio Vanni e i problemi della gnoseologia, della sociologia e della filosofia del diritto*, Sassari, Dessi', 1903 ; « *Intorno al concetto scientifico di diritto naturale e d'equità* »

(extr. de la *Rivista di filosofia e scienze affini*, 1903) et « La concezione positiva del diritto » (extr. de la même revue, 1905), réimprimés à Pérouse, Tipografia perugina, 1910, dans un même volume ; « La filosofia sociale e giuridica di Salvatore Fragapane », dans *Studi in onore di Biagio Brugi nel XXX anno del suo insegnamento*, Palerme, 1910 ; *Le esigenze metafisiche della filosofia del diritto e il valore dell'a priori*, Sassari, Dessi', 1910 ; *I fini dello Stato e la funzione del potere*, Sassari, Dessi', 1913 (sur la couverture, 1914), publié pour la première fois, en format plus réduit, dans l'Annuaire de l'Université de Sassari, 1912-1913 ; *La positività della filosofia*, Sassari, Gallizzi, 1914 ; *La teoria del diritto nel sistema della filosofia giuridica*, Cagliari, 1926. — V., en outre : *Il pensiero giuridico d'Epicuro*, Sassari, Satta, 1902 ; *Le moderne dottrine teocratiche (1600-1850)*, Turin, Bocca, 1908.

En ce qui concerne les œuvres d'Alessandro LEVI, en dehors de ses œuvres historiques déjà citées dans l'Introduction, on peut voir : *Per un programma di filosofia del diritto*, Turin, Bocca, 1905 ; *La società et l'ordre juridique*, Paris, Doin, 1911 ; l'édition italienne de cet ouvrage a paru sous le titre *Contributi ad una teoria filosofica dell'ordine giuridico*, Gênes, Formiggini, 1914 : ce n'est pas une simple traduction en langue italienne, mais c'est une édition entièrement refaite, jusque dans certaines idées essentielles ; *Filosofia del diritto e tecnicismo giuridico*, Bologne, Zanichelli, 1920 ; *Istituzioni di teoria generale del diritto*, 2 vol., Padoue, C. E. D. A. M., 1934-1935. On peut voir aussi : *Determinismo economico e psicologia sociale*, Bologne, Zamorani e Albertazzi, 1902 ; *Delitto e pena nel pensiero dei greci : studi*, avec une préf. de Biagio BRUGI Turin, Bocca, 1903 ; *Le idealità giuridiche nella filosofia positiva del diritto : prolusione*, Padoue, Drucker, 1906 ; *La rinnovata metafisica del diritto*, Bologne, Stabilimento tipografico emiliano, 1907 ; *Sul concetto di buona fede. — Appunti intorno ai limiti etici del diritto soggettivo*, avec une bibliographie, Gênes, Formiggini, 1912

CHAPITRE VI

En ce qui concerne l'histoire de la philosophie idéaliste en Italie, exception faite pour la période la plus récente, nous nous sommes surtout servi de l'ouvrage de Giovanni GENTILE, *Le origini, etc.*, cit., tome III, 1^{re} et 2^e partie, *I neokantiani e gli hegeliani*, Messine, Principato, 1922-1923 ; V. aussi le tome I^{er} de cet ouvrage *I neoplatonici*, *ibid.*, 1917. Pour la période la plus récente, on a une assez bonne vue d'ensemble dans deux ouvrages d'Ugo SPIRITO : *Il nuovo idealismo italiano*, Rome, De Alberti, 1923, et *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Florence, Le Monnier, 1930 ; il faut remar-

quer cependant que Spirito juge l'idéalisme italien du point de vue actualiste.

Pour la philosophie de Benedetto CROCE, on pourra consulter notamment les ouvrages suivants de ce philosophe : *Filosofia dello Spirito*, 4 vol., t. I^{er}, *Estetica, teoria e storia*, 6^e éd., Bari, Laterza ; t. II, *Logica come scienza del concetto puro*, 5^e éd., *ibid.*, 1928 (paru pour la première fois, mais entièrement remanié depuis, sous le titre : *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, dans les Actes de l'Accademia Pontaniana, de Naples, tome XXXV (1905), d'après une communication présentée dans les séances du 10 avril et du 1^{er} mai 1904 et du 2 avril 1905 à la même Académie) ; t. III, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, 1^{re} éd., *ibid.*, 1909, 2^e éd., sur laquelle nous citons, *ibid.*, 1915, 4^e éd., *ibid.*, 1932 ; éd. franç., Paris, Alcan, 1911 ; t. IV, *Teoria e storia della storiografia*, 1^{re} éd., *ibid.*, 1917, 3^e éd., *ibid.*, 1927. V. en outre dans la série *Saggi filosofici*, Bari, Laterza : t. II, *La filosofia di Giambattista Vico*, 3^e éd. ; t. III, *Saggio sullo Hegel*, 3^e éd. ; ces deux vol. ont été traduits en français par M. BURIOT, Paris, Giard et Brière, 1913 et 1910 ; t. VII, *Ultimi saggi*, 1935 ; t. IX, *La storia come pensiero e come azione*, 1^{re} et 2^e éd., 1938. Dans la série *Scritti di storia letteraria e politica*, V. : Tomes IX, X, XX et XXI, *Conversazioni critiche*, 1^{re}, 2^e, 3^e et 4^e Séries, Bari, Laterza, 1924-1932. Dans la série *Scritti vari*, V. : t. I, *Primi saggi*, 2^e éd., *ibid.*, 1927 ; t. II, *Cultura e vita morale*, 2^e éd., *ibid.*, 1926. V. aussi : *Pagine sparse*, 4 séries, Naples, Ricciardi, 1919-1920-1927 ; *Contributo alla critica di me stesso*, 1^{re} éd. (privée), 1918 ; réimprimé à la suite de *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931. Nous citons dans les chap. IX, X et XI les écrits politiques et juridiques de Croce.

Pour une bibliographie très soignée des écrits de Benedetto Croce, V. l'ouvrage de G. CASTELLANO, *Benedetto Croce. Il filosofo. Il critico. Lo storico*, 2^e éd., Bari, Laterza, 1936.

Sur l'œuvre de Benedetto Croce, on peut lire aussi : G. PREZZOLINI, B. C., Naples, Ricciardi, 1909 ; E. CHIOCCETTI, *La filosofia di B. C.*, 1^{re} éd., 1915, 3^e éd., Milan, 1924 ; H. WILDON CARE, *The philosophy of B. C. : the problems of art and history*, Londres, Macmillan, 1917 ; R. PICCOLI, B. C. : *An introduction to his philosophy*, New-York, Harcourt and Brace, 1923 ; F. FLORA, C., Milan, Athaena, 1927 ; F. PARDO, *La filosofia teoretica di B. C.*, Naples, Perrella, 1928 ; A. FRAENKEL, *Die Philosophie B. C.'s und das Naturkenntnis*, Tübingen, Mohr., 1929 ; Ugo SPIRITO, Arnaldo et Luigi VOLPICELLI, B. C. : *La filosofia. L'estetica e la critica letteraria. La storiografia. La teoria del diritto. La scienza economica. La politica*, t. I^{er} de la Collezione di nuovi studi di diritto, economia e politica, Rome, Anonima romana, 1929 ; G. CALOGERO et D. PETRINI, *Studi crociani*, Rieti, Bib. éd., 1930.

La revue fondée par Benedetto CROCE en 1903 et actuellement dirigée par lui est *La Critica*, Bari, Laterza, 1903 et suiv.

Parmi les œuvres de Giovanni GENTILE, celles qui se réfèrent plus particulièrement à sa philosophie sont : *La riforma della dialettica hegeliana e altri scritti*, 1^{re} éd. 1913, 2^e éd. rev. et augm., Messine, Principato, 1923 ; *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 3 vol., Bari, Laterza, 1914 et suiv., plus éd. ; dern. éd. dans les *Opere complete di G. G.*, Florence, Sansoni ; *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1^{re} éd., 1916, 3^e éd., Bari, Laterza, 1920, sur laquelle nous citons, 4^e éd., dans la collection précitée, Florence, Sansoni, 1937, trad., franç. par A. LION, sur la 3^e éd. ital., Paris, Alcan, 1925 ; *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2^e éd. compl. dans la collect. *Scritti filosofici di G. G.*, IV, 1 et 2, Bari, Laterza, t. I^{er}, 1922, t. II, 1923 ; *Introduzione alla filosofia*, Milan, Treves, 1933 ; *Saggi critici*, 1^{re} série, Naples, Ricciardi, 1921, 2^e série, Florence, Vallecchi, 1927 ; V. en outre : *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia : saggi*, 1^{re} éd., Bari, Laterza, 1909, 2^e éd., *ibid.*, 1921 ; *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, 1^{re} éd., Bari, Laterza, 1913, 2^e éd., *ibid.*, t. V de la collection *Scr. fil. di G. G.*, 1923 ; *Discorsi di religione*, 1^{re} éd., Florence, Vallecchi, 1920, 2^e éd., *ibid.*, 1924.

CHAPITRE VII.

Les œuvres principales d'Igino PETRONE sont : *La filosofia politica contemporanea, appunti critici*, thèse de doctorat en droit, 1^{re} éd., dans la *Rivista di giurisprudenza* de Trani et en extrait, Trani, 1892, 2^e éd., Rome, Cooperativa poligrafica editrice, 1904 ; *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania. Analisi critica poggiata sulla teoria della conoscenza*, Pise, Spoerri, 1895 ; « Contributo all'analisi dei caratteri differenziali del diritto », *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, t. XXII (1897), n^{os} 2 et 3, t. XXIII (1897), n^o 3, p. 361-368, t. XXV (1898), n^{os} 2 et 3, p. 338-396 ; *La storia interna e il problema presente della filosofia del diritto*, introduction au cours de philosophie du droit à la Fac. de Droit de l'Univ. de Modène, tenue le 29 nov. 1897, Modène, Società tipografica, 1898 ; *I limiti del determinismo scientifico*, Modène, Vincenzi, 1900 ; *Problemi del mondo morale meditati da un idealista*, Milan, Sandron, s. d. (1905). « Lo stato mercantile chiuso di G. Amedeo Fichte e la premessa teorica del comunismo giuridico », dans *Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche* de Naples, t. XXXV (1905), p. 391-441 ; *Etica et Ascetica*, cours tenus en 1905-1906 et en 1908-1909 à l'Univ. de Naples, Milan, Sandron, 1918.

Parmi les œuvres de la deuxième phase de Petrone, V. : *Della sociologia come scienza autonoma et La sociologia e la sua elisione logica nella filosofia dello spirito*, notes académiques, dans *Atti della R. accademia di scienze morali e politiche* de Naples, t. XXXVI (1906), p. 21-50 et 131-155 ; *Il diritto nel mondo della filosofia dello spirito*, dans *Atti, etc.*, cit., 1906-1910, nouv. éd. plus complète, sur laquelle nous citons, Milan, Libreria editrice milanese, 1910.

Parmi les œuvres de Mons. Francesco OLGATI, on peut consulter : *Carlo Marx*, avec une préf. d'Agostino GEMELLI, Milan, Vita e pensiero, 1918, 3^e éd., 1922 ; *La questione sociale*, Milan, Vita e pensiero, 1920 ; *Il divenire sociale ed il problema industriale*, Milan, Vita e pensiero, 1921 ; *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia* ; « La rinascita del diritto naturale in Italia », dans *La scuola cattolica*, mars-avril 1930. On peut lire les articles suivants du Père MESSINEO : *Il diritto naturale e la sua immutabilità e assolutezza*, dans *La civiltà cattolica*, 3 décembre 1932 ; *Positivismo, idealismo e diritto naturale*, ibid., 4 mars 1933 ; *Il concetto di natura fisica e la causa libera*, ibid., 16 déc. 1933 ; *Il concetto deontologico di natura e la legge morale*, ibid., 20 janv. 1934 ; *L'ideale del diritto e il diritto naturale*, ibid., 3 mars 1934. Lire aussi de BIAVASCHI : *La crisi attuale della filosofia del diritto*, Milan, Vita e pensiero, 1922 ; *Moderna concezione filosofica dello Stato*, ibid., 1923. Lire aussi de DI CARLO : « Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di San Tommaso », dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, novembre 1937 ; *Il diritto naturale nell'attuale fase del pensiero italiano*, introduction au cours de philosophie du droit à la Fac. de Droit de l'Univ. de Pérouse, tenu le 18 janvier 1932. La *Filosofia morale* de CATHREIN a été publiée en italien à Florence en 1913.

L'œuvre fondamentale de Francesco Bernardino CICALA est la *Filosofia e diritto : I sommari*, vol. I-IV, 1 vol. in-16, Città di Castello, Il Solco, 1924 ; vol. VII-XII, 1^{re} part. *La conoscenza empirica della realtà giuridica*, ibid., 1 vol. in-16, 1925 ; 2^e part., *La conoscenza filosofica della realtà giuridica*, 1^{re} section, ibid., 1 vol. in-16, 1927. Cette œuvre ne comprend que les sommaires de l'œuvre principale, qui en constituera le développement ; cette dernière n'est d'ailleurs pas encore complète. Cicala a déjà publié, dans l'œuvre principale : *Introduzione alla teoria dell'essere ; le relazioni ontologiche*, Città di Castello, Il Solco, 1923 ; *L'essere e i suoi elementi*, ibid., 1926. On peut lire aussi du même auteur : *Rapporto giuridico, diritto subiettivo e pretesa. Profilo d'una nuova costruzione teoretica*, t. 150 de la *Nuova collezione di opere giuridiche*, Turin, Bocca, 1908, 2^e éd., Florence, Cya, 1935.

CHAPITRE VIII.

Les œuvres fondamentales de Giorgio DEL VECCHIO sont : sa trilogie, composée de : *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologne, Zanichelli, 1^{re} éd., 1906, 2^e éd., 1912, *Il concetto del diritto*, Bologne, Zanichelli, 1^{re} éd., 1906, 2^e éd., 1912 et *Il concetto della natura e il principio del diritto*, 1^{re} éd., Turin, Bocca, 1908, 2^e éd., Bologne, Zanichelli, 1922, trad. anglaise des 3 vol. sous le titre *The formal bases of Law*, par J. Lisle, Boston, The Boston Book Co, 1914, *Modern Legal Philosophy Series*, vol. X ; trad. espagnole de M. Castaño, Madrid, Hijos de Reus, 1911-1914-1916. V. en outre : *La giustizia*, discours prononcé le 19 nov. 1922 pour l'inauguration de l'année scolaire à l'Univ. de Rome, extrait de la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, que M. Del Vecchio a fondée en 1920 et qu'il dirige depuis, 3^e année (1923), n^{os} 2 et 3, 2^e éd., Bologne, Zanichelli, 1924 ; trad. franç. de E. Barda dans l'ouvrage *Justice, Droit, Etat* que nous citons plus loin ; *Lezioni di filosofia del diritto*, 1^{re} éd., Città di Castello, 1930, 3^e éd., Rome, 1936 ; trad. franç. sur la 3^e éd. ital. par. J.-A. B., préf. de M. Louis Le Fur, Paris, Sirey, 1936 ; ces deux dernières œuvres ont été traduites dans toutes les langues. *Saggi intorno allo Stato*, Rome, Foro italiano, 1935 ; *Justice, Droit, Etat*, Paris, Sirey, 1938, contenant de nombreux articles déjà publiés en italien dans l'ouvrage précédent. On lira aussi avec intérêt les œuvres suivantes : *L'evoluzione dell'ospitalità*, Rome, 1902 ; *L'etica evoluzionista*, Rome, 1902 ; *Il sentimento giuridico*, Turin, 1^{re} éd., 1902, 2^e éd., 1908 ; *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, Bologne, Zamorani e Albertazzi, 1904, 3^e éd., *ibid.*, 1917 ; dans ces premières œuvres, la pensée de Del Vecchio commence déjà à se dessiner clairement. V. aussi : *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato*, Heidelberg, 1909, 2^e éd., Turin, 1909 ; *Sulla positività come carattere del diritto*, Modène, Formiggini, 1911 ; *Sui principi generali del diritto*, Modène, Società tipografica modenese, 1921 ; *Moderne concezioni del diritto*, Gênes, 1921, 2^e éd., Città di Castello, 1922 ; *Il problema delle fonti del diritto positivo*, Rome, 1934, 2^e éd., 1938 ; *Sulla involuzione del diritto*, Rome, 1938.

Sur les théories contractualistes, V. : *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e de' cittadino nella Rivoluzione francese*, Gênes, Tipografia della gioventù, 1903 ; *Su la teoria del contratto sociale*, Bologne, Zanichelli, 1906 ; *Sui caratteri fondamentali della filosofia politica del Rousseau*, Gênes, Carlini, 1912, 3^e éd., 1914, trad. franç. par R. et I. Pubanz, Paris, Libr. Gén. de Dr. et de Jur., 1914.

Sur l'idée de la guerre, V. : *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, Sassari, 1909, 2^e éd., Turin, Bocca, 1911 ; *Le ragioni morali della nostra guerra*, Florence, Stamperia domenicana, 1915, 7^e éd.,

Milan, Imperia, 1923 ; trad. franç., Paris, Soc. d'Economie sociale 1916.

Sur la philosophie du droit international, V. : *La Société des Nations au point de vue de la philosophie du droit international*, publié dans le Recueil des Cours de l'Académie de Droit international de La Haye, 1931, IV^e partie, t. 38 de la collection, p. 541 à 560 du volume, Paris, Sirey, 1932 ; *Etat et Société des Etats*, Bucarest, Cartea Romaneasca, 1936.

Pour les œuvres politiques, V. : *Saggi, etc.*, cit., *Justice, Droit, Etat*, cit.

Nous ne citons pas les œuvres secondaires ni les articles reproduits dans l'une des œuvres précitées.

Sur la doctrine de Giorgio Del Vecchio on peut consulter : J. SECONDO, « La renaissance idéaliste et néokantienne du droit », dans la *Revue philosophique*, février 1911 ; Guido CONELLA, « L'œuvre et la doctrine de G. D. V. » dans les *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, Paris, Sirey, 1936, n^o 1-2, p. 167-182 ; G. TAURO, « Un maestro : G. D. V. », dans *Rivista pedagogica*, A. XXIX, Fasc. V ; L. LE FUR, Préf. aux *Leçons, etc.*, cit. ; H. LÉVY-BRUHL, Préf. au vol. *Justice, etc.*, cit. ; Mariano CASTANO, Préf. au vol. de G. D. V., *Crisis del Derecho y crisis del Estado*, Madrid, 1935 ; Mircea DJUVARA, « L'apensée de G. D. V. », dans les *Arch. de phil. du dr. et de sociolog. jurid.*, Paris, Sirey, 1937, n^{os} 3-4, p. 186-225 ; *id.*, « Les prémisses philosophiques de la conception du droit de G. D. V. », Bucarest, *Revista de Drept Public*, n^o 4 de déc. 1937 ; Vitale VIGLIETTI, *L'insegnamento di un maestro*, Naples, Lo Stato corporativo, 1934 ; *id.*, *Le premesse metafisiche della dottrina di G. D. V.*, *ibid.*, 1938. V. aussi les ouvrages généraux de A. Poggi, G. Perticone, déjà cités au début de cette bibliographie et, en outre, les articles de A. Volpicelli dans la revue *Nuovi studi di diritto, economia e politica*.

CHAPITRE IX

L'œuvre dans laquelle Benedetto CROCE expose sa théorie relative à la catégorie juridique est sa *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, publiée pour la première fois dans les Actes de l'*Accademia Pontaniana* de Naples, en 1907, nouv. éd., avec une préface d'Adelchi ATTISANI, Naples, Ricciardi, 1926 ; les idées contenues dans ce mémoire se retrouvent dans la *Filosofia della pratica, etc.*, cit. V. aussi les pages relatives à la philosophie du droit dans les *Conversazioni critiche*, cit.

En ce qui concerne la philosophie juridique d'Adolfo RAVA', on pourra voir, tout d'abord, son œuvre fondamentale, *Il diritto come norma tecnica*, Cagliari, Dessi', 1911, dans laquelle il conteste

lui aussi l'autonomie de la forme juridique, en partant, d'ailleurs, d'un autre point de vue que celui dont part M. Croce. On pourra lire aussi, du même auteur : *I diritti sulla propria persona nella scienza e nella filosofia del diritto*, extrait de la *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, Turin, Bocca, 1901 ; *La classificazione delle scienze e le discipline sociali*, Rome, Loescher 1904 ; dans ces deux premières œuvres, Ravà pose encore les problèmes juridiques d'une façon empirique, suivant en cela la méthode de son maître, Icilio Vanni ; *Il valore della storia di fronte alle scienze naturali e per la concezione del mondo*, Rome, Loescher, 1909 (ou 1907 ?) : on commence à apercevoir l'idéalisme éthique de M. Ravà dans *I compiti della filosofia di fronte al diritto*, Rome, Loescher, 1907 ; *Per una dottrina generale del diritto*, Rome, Loescher, 1911, et *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche*, Palerme, 1907, où Ravà s'oppose à la conception de Petrone, d'après laquelle le concept du droit serait parfaitement indépendant de son contenu ; *Lo Stato come organismo etico*, Rome, Athenaeum, 1914 ; *Lezioni di filosofia del diritto*, Padoue, C. E. D. A. M., 1927-1930, 4 vol. lithographiés.

CHAPITRE X.

Pour le développement de l'idée de la loi par Benedetto CROCE, on peut voir tout spécialement, parmi les ouvrages déjà cités, la *Filosofia della pratica*, dont la III^e partie est entièrement dédiée au développement de cette idée (p. 323-405 de la 2^e éd.).

Quant à Gentile, il parle de la loi dans la plupart de ses ouvrages philosophiques précédemment cités. On doit voir, cependant, d'une façon spéciale : *I fondamenti della filosofia del diritto*, extr. des *Annali delle università toscane*, 1916, nouv. sér., t. I. (XXV^e de la collect.), Pise, Spoerri, 1916, 3^e éd. revue et augm., sur laquelle nous citons, Florence, Sansoni, 1937, t. XII de la collect. *Opere complete di G. G.*, contenant deux essais sur la philosophie de Marx.

Les œuvres de Giuseppe MAGGIORE peuvent être classées en diverses séries : A. ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET DE PHILOSOPHIE DU DROIT : *L'unità del mondo nel sistema del pensiero*, Palerme, Firenze, 1913, œuvre purement philosophique, où une large partie est consacrée à la philosophie du droit ; *Saggi di filosofia giuridica*, Palerme, Firenze, 1914 ; *L'interpretazione delle leggi come atto creativo*, Palerme, Ergon, 1914 ; *Il diritto e il suo processo ideale*, Palerme, Firenze, 1916, œuvre fondamentale pour la connaissance de la pensée de Maggiore ; « Per una storia della filosofia del

diritto», dans la revue *Logos*, III^e année, n^o 2, 1920 ; *Filosofia del diritto*, Palerme, Fiorenza, 1921.

B. ŒUVRES POLITIQUES : *La politica*, Parlerme, Fiorenza, 1920 ; *Che é la borghesia ?*, Città di Castello, Il solco, 1921 ; *Un regime e un'epoca*, Milan, Treves, 1929.

C. ŒUVRES DE DROIT PÉNAL : « Volontà o responsabilità ? », dans *Progresso del diritto criminale*, tome VI, n^o 1, 1914 ; *L'unità delle scuole di diritto penale*, Palerme, Fiorenza, 1918 ; *Principi di diritto penale*, Bologne, Zanichelli, 1932.

CHAPITRE XI.

Pour la philosophie politique de Benedetto CROCE on doit consulter surtout son ouvrage *Etica e politica*, tome VI des *Saggi filosofici*, Bari, Laterza, 1931 : il contient les ouvrages suivants, qui avaient été publiés précédemment d'une façon séparée : *Frammenti di etica*, Bari, Laterza, 1922 ; *Elementi di politica*, *ibid.*, 1925 ; *Aspetti morali della vita politica*, *ibid.*, 1928 ; *Contributo alla critica di me stesso*, écrit en 1915, imprimé pour son usage privé en 1918. On peut voir aussi : *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1^{re} éd., *ibid.*, 1900, 5^e éd., *ibid.*, 1927, t. IV des *Saggi filosofici*, trad. franç. par A. Bonnet, Paris, Giard et Brière, 1901 ; *Orientamenti. Piccoli saggi di filosofia politica*, Milan, Gilardi e Noto, 1^{re} éd., 1934, 3^e éd., 1935.

Comme sa philosophie juridique, la philosophie politique de Gentile se trouve dans toutes ses œuvres. On peut voir cependant d'une façon spéciale les deux derniers chapitres de la 3^e éd. de ses *Fondamenti, etc.*, cit., consacrés, le premier à l'Etat, le second, à la politique. V. aussi : *Che cosa é il Fascismo : discorsi e polemiche*, Florence, Vallecchi, 1924 ; *Fascismo e cultura*, Milan, Treves, 1928 ; *Origini e dottrina del Fascismo*, Rome, Libreria del Littorio, 1929 ; *Lo Stato e la filosofia*, communication au Congrès italien de Philosophie (26-29 mai 1929), publié dans les Actes du Congrès, dans le *Giornale critico della filosofia italiana*, t. X (1929), p. 161-170, et dans l'ouvrage *Introduzione alla filosofia*, cit., dont il constitue le Chap. IX, p. 174-188.

Nous avons examiné la théorie fasciste de l'Etat et de la politique dans l'article de M. Benito MUSSOLINI dans l'Encyclopédie italienne, V^o *Fascismo*, publié en extrait par l'*Istituto della Enciclopedia italiana*, Rome, dernière édition, sur laquelle nous citons, 1937, sous le titre *La dottrina del fascismo*.

CHAPITRE XII.

Pour connaître la philosophie juridique d'Alfredo POGGI on peut voir : *Filosofia e diritto*, Gênes, Derelitti, 1930 ; *Il concetto del diritto e dello Stato nella filosofia giuridica italiana contemporanea*, Padoue, C. E. D. A. M., 1933.

Parmi les œuvres de Giacomo PERTICONE, V. : *Il conflitto delle dottrine e dei programmi politici*, Rome Athenaeum, 1922 ; *La filosofia politica e giuridica*, ibid., 1923 ; *L'eredità del mondo antico nella filosofia politica*, Turin, Paravia, 1923 ; *La filosofia di G. Simmel*, ibid., 1923 ; *L'individuo etico-politico di G. Humboldt*, ibid., 1929 ; *Il problema morale e politico nella filosofia moderna*, ibid., 1930 : « La concezione speculativa dell'attività giuridica », Rome, extr. de la *Riv. int. di fil. d. dir.*, XII^e année, n^{os} I-III, 1932 : « Vicende di partiti nel parlamento e nel paese », extr. de la revue *Nuovi problemi di politica, storia, economia*, que Perticone dirige, VI^e année, n^{os} VII-XII, Ferrare, S. A. T. E. ; « Regimi e partiti politici prima e dopo la caduta della Destra », *Annales de l'Université de Ferrare*, n^o 1, Ferrare, 1936 ; *Linee di una teoria generale del diritto*, Milan, Giuffrè, 1936 ; *Teoria del diritto e dello Stato*, t. I, V^e sér. de l'*Enciclopedia scientifica monografica italiana del XX secolo*, Bompiani, 1937.

Pour Felice BATTAGLIA, V. : *La crisi del diritto naturale*, Venise, La nuova Italia, 1929 ; « Alcune osservazioni storico-critiche sulle relazioni tra diritto e morale », dans : *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio nel XXV anno del suo insegnamento*, Modène, Società tipografica modenese, 1930-1931, t. I^{er}, p. 12-25 ; *Diritto e filosofia della pratica — Saggio su alcuni problemi dell'idealismo contemporaneo*, publié dans : *Studi senesi*, t. XLV (XX de la II^e série), Sienne, 1931, p. 150-199, 316-350, 430-554 et en extrait à Florence, La nuova Italia, 1931. Sur l'histoire des doctrines politiques et sur la théorie de l'Etat, V. : article dans l'Encyclopédie italienne, V^o *Stato* : « La concezione speculativa dello Stato », dans : *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, X^e année, 1935 ; *Le carte dei diritti*, Florence, 1936 ; *Lineamenti di una storia della dottrine politiche* ; Rome, Foro italiano, 1936 ; *Stato etico e Stato di diritto*, dans : *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, tome XVII, mai-juin 1937, n^o 11, p. 237-287.

Pour Guido CALOGERO, V. : *I fondamenti della logica aristotelica*, Florence, Le Monnier, 1927 ; *La filosofia e la vita*, Florence, La nuova Italia, 1936 ; *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, t. XI de la collect. *Studi di diritto processuale diretti da Piero Calamandrei*, Padoue, C. E. D. A. M., 1937 ; nous omet-

tons les œuvres purement philosophiques du même auteur n'ayant pas trait à notre matière.

Les revues dirigées par Spirito et Volpicelli sont les suivantes : *La nuova politica liberale* (janv. 1923-déc. 1924) ; *L'educazione politica* (1925) ; *Educazione politica — organo dell'Istituto nazionale fascista di cultura* (1926) ; la revue devient *Educazione fascista* en 1927 et le nouveau titre est inauguré par une préface de Benito Mussolini ; Spirito et Volpicelli s'en éloignent ; la revue continue à paraître sous ce titre et sous la direction de Giovanni Gentile jusqu'en 1933 ; elle devient alors *Civiltà fascista*, et elle paraît encore actuellement. En novembre 1927 Spirito et Volpicelli avaient fondé une nouvelle revue, *Nuovi Studi di diritto, politica ed economia*, qui parut jusqu'en décembre 1935.

En dehors des nombreux articles qu'il a fait paraître dans les revues que nous venons de citer et dans l'*Archivio di studi corporativi*, dirigé par Giuseppe Bottai, Arnaldo VOLPICELLI a publié un ouvrage très important : *Corporativismo e scienza giuridica*, Florence, Sansoni, 1935.

Les œuvres d'Ugo SPIRITO peuvent être rangées en trois catégories :

A. HISTOIRE DU DROIT PÉNAL : *Storia del diritto penale italiano da Cesare Beccaria ai giorni nostri*, 2^e éd., rev. et augm., Turin, Bocca, 1932 ; *Il nuovo diritto penale*, Venise, La nuova Italia, 1929.

B. ECONOMIE POLITIQUE : *La critica della economia liberale*, Milan, Treves, 1930 ; *I fondamenti della economia corporativa*, ibid., 1932 ; *Capitalismo e corporativismo*, Florence, Sansoni, 1933 ; V., en outre, les articles postérieurs à cette date publiés dans *Nuovi studi, etc.* Après 1935 Spirito n'a plus rien publié en dehors de *La vita come ricerca*, que nous citons plus loin.

C. PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE : *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Florence, Vallecchi, 1921 ; *Il nuovo idealismo italiano*, Rome, De Alberti, 1923 ; nouv. éd. considérablement augm. sous le titre *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Florence, Le Monnier, 1930, ; *Scienza e filosofia*, Florence, Sansoni, 1933 ; *La vita come ricerca*, ibid., 1937.

TABLE DES AUTEURS

cités au cours de l'ouvrage

(N.-B. A l'exception des auteurs cités dans la Bibliographie.)

-
- | | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| ALFIERI V., 2. | CAVAGLIERI A., 60. |
| ALIGHIERI Dante, 62. | CAVOUR (Cte de) C., 2, 13-15, 16, |
| ALIMENA, 51-52. | 18. |
| ANGIULLI A., 22, 63. | CERRETTI C., 7. |
| ANZILOTTI D., 60. | CESARINI-SFORZA W., 128. |
| ARDIGO' R., 21, 23-26, 34, 61, | CHIOCCHETTI, 93. |
| 67. | CICALA F. B., 92-93. |
| ARIAS G., 156. | CICÉRON, 62. |
| ARISTOTE, 116, 124, 151, 152. | COGLIOLO P., 48-49. |
| ATTISANI A., 110. | COMTE A., 22, 28, 55, 65. |
| AZEGLIO (d') M., 3. | CORDOVANI, 93. |
| BAIN, 48. | COSTA A., 34. |
| BAKOUNINE M., 7, 33. | COVELLI E., 34. |
| BALBO C., 3, 9. | CROCE B., 9, 15, 16, 18, 22, 36, |
| BALDWIN, 70, 71, 83, 84, 88. | 38, 46, 51, 55, 61, 66, 68, 71, |
| BARDA E., 105. | 74-78, 82, 110-115, 118, 119, |
| BATTAGLIA F., 148-151. | 120, 121-123, 124, 128, 129, |
| BECCARIA C., 2, 43. | 130, 131, 132-136, 143, 144, |
| BERKELEY J., 79. | 145, 146, 148, 150, 154, 155, |
| BONAVINO C., V. FRANCHI Au- | 156, 159. |
| sonio. | CUOCO V., 2. |
| BONUCCI A., 128. | D'AGUANNO G., 48. |
| BOVIO G., 42. | DE AMICIS E., 37. |
| BROFFERIO A., 12. | DEL VECCHIO Giorgio, 61, 71, |
| BRUNELLO B., 8. | 83, 94-109, 128, 145, 148. |
| BRUNO G., 2, 72-73. | DE MONTEMAYOR G., 128. |
| CAFIERO C., 34. | DE RUGGIERO G., 128. |
| CALAMANDREI P., 152. | DE RUGGIERO R., 58-59. |
| CALOGERO G., 143, 151-155. | DE SANCTIS Francesco, 22, 74. |
| CAMPANELLA T., 2, 72, 73. | DESCARTES R., 46, 162. |
| CAPOGRASSI G., 93. | DI CARLO F., 93. |
| CAPORUSSO, 7. | DURANDO G., 3. |
| CARLE G., 61-63. | ENGELS F., 33, 41. |
| CARRARA, 43. | EPICURE, 63. |
| CATHREIN, 92. | FALCHI A., 28, 63-67, 71. |
| CATTANEO C., 7-10, 11, 12, 15, | FANELLI G., 7, 34. |
| 33. | FERRARI G., 8, 9, 10-11, 33, 34. |

- FERRERO G., 37.
 FERRI E., 35, 37, 38, 43-46, 47, 49, 50.
 FICHTE J. A., 73, 86, 87, 88, 100.
 FILANGIERI G., 2.
 FOSCOLO U., 2.
 FRAGAPANE S., 26-28, 64, 67.
 FRANCHI Ausonio, 11, 12, 33.
 FRISCIA S., 7.
 GABELLI A., 22, 51.
 GALILEI G., 22.
 GAMBUIZZI, 7.
 GARIBALDI G., 12.
 GAROFALO R., 45, 46-48.
 GENTILE G., 6, 21, 46, 72, 73, 74, 78-82, 118, 123-127, 129, 130, 131, 136-139, 140, 142, 143, 144, 146, 148, 154, 155, 156, 159.
 GIOBERTI V., 3-4.
 GNOCCHI-VIANI O., 7.
 GORI P., 34.
 GROPPALI A., 30-33.
 HEGEL G. G. F., 22, 35, 38, 62, 72, 73, 74, 75, 78, 81, 82, 84, 88, 92, 107, 110, 131, 133, 137, 138, 139, 144, 159, 160.
 HERBERT G. F., 35.
 HUME D., 85, 87.
 JAJA D., 74.
 KANT E., 56, 65, 72, 73, 83, 84, 85, 86, 91, 94, 100, 110, 115, 118.
 KING Bolton, 5, 6.
 KULISCIOFF A., 34.
 LABRIOLA Antonio, 35-37, 78.
 LASCHI R., 43.
 LEONCAVALLO, 7.
 LEONE E., 34.
 LEVI Alessandro, 67-71, 119.
 LOMBROSO C., 35, 38, 42-43, 46, 47.
 LORIA Achille, 35, 37-38.
 LUCCHINI L., 51.
 MACHIAVELLI N., 133.
 MAGGIORE G., 118-120, 126, 127-130.
 MALATESTA E., 7, 34.
 MAMIANI DELLA ROVERE T. (Cte), 16-17, 19.
 MANCINI P. S., 16-17.
 MANZINI V., 52-53.
 MARSELLI N., 22.
 MARX K., 7, 9, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45.
 MASNOVO, 93.
 MASSARI, 52-53.
 MATHIEU (Evangeliste), 107.
 MATURI S., 74.
 MAZZINI G., 2, 3, 4-7, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 34, 106.
 MERKEL, 31.
 MERLINO F. S., 34.
 MESSINEO, S. J., 92.
 MICELI V., 55-58, 128.
 MICHELS R., 34.
 MILL Stuart, 22, 48.
 MOLESCHOTT, 42.
 MONTI Antonio, 8.
 MOSCA G., 39-41.
 MUSSOLINI B., 131, 132, 139-142.
 NAPOLEON Ier, 1.
 NATTA F., 7.
 OLGIAI F., 92.
 ORLANDO V. E., 59.
 PACCHIONI G., 59.
 PAGANO A., 93.
 PARETO V., 39-41.
 PARINI G., 2.
 PASSERIN D'ENTREVES, 93.
 PERTICONE G., 146-148, 150.
 PESSINA E., 51.
 PETRINI D., 143.
 PETRONE I., 31, 61, 66, 83, 84-91, 94, 128, 149.
 PEZZA V., 7.
 PICCININI F., 7.
 PICCIOLI-POGGIALI, 7.
 PIE IX, 3, 4.
 PISACANE C., 12-13, 15, 33.
 PLATON, 19, 20, 71, 72, 80, 85, 87, 93.
 POGGI A., 93, 145.
 PYTHAGORE, 62.
 RAVA' A., 115-118.
 ROCCO Arturo, 52-53.
 ROMAGNOSI G. D., 10.
 ROSMINI SERBATI A. (abbé), 16.
 ROSSELLI N., 7, 12.
 ROUSSEAU J.-J., 49, 133.
 SAINT-SIMON, 33.
 SALANDRA A., 105.
 SALVATORELLI L., 3, 14, 15.
 SANTI ROMANO, 59.

- SCHELLING F., 73.
SIMMEL G., 147.
SMITH Adam, 39.
SOREL G., 35.
SPAVENTA B., 22, 72-74.
SPENCER H., 28, 46, 55.
SPIRITO U., 51, 53, 143, 155-156, 162-164.
THOMAS (Saint), 92.
THOMASIIUS, 110.
TOMMASI S., 21.
TREVES C., 34.
TURATI F., 34.
VACCARO M., 49-51.
VANNI I., 28-29, 63, 64, 65, 67, 88.
VERRI P. et A., 2.
VICO G. B., 2, 10, 62, 63, 72, 73, 106, 133.
VIDARI, 32.
VIGLIETTI V., 93.
VILELLA, 42.
VILLARI P., 22.
VOLPICELLI A., 143, 155-156, 156-162, 163.
VOLPICELLI L., 143.
ZANARDELLI T., 34.
-

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Introduction.

L'Italie en 1860. Les partis politiques : les modérés ; les néoguelfes. Giuseppe MAZZINI : *pensée et action* ; théocratie ; république ; unité ; la question sociale ; socialistes et mazziniens après 1860. Carlo CATTANEO : l'individualisme ; le fédéralisme ; l'interprétation matérialiste de l'histoire. Giuseppe FERRARI. Ausonio FRANCHI. Carlo PISACANE et son socialisme révolutionnaire italien. Le Comte de CAVOUR et la théorie du « juste milieu ». La « Droite historique ». « Gauche historique » et « Jeune Gauche ». Disparition des idéaux mazziniens. L'idéalisme métaphysique de Terenzio MAMIANI. Polémique entre MAMIANI et Pasquale Stanislao MANCINI sur la philosophie du droit. Revanche du positivisme réaliste sur l'idéalisme métaphysique..... I

LES POSITIVISTES

CHAPITRE PREMIER. — Le positivisme philosophique et juridique.

La philosophie positive et sa nécessité. Son absence de caractère rigoureux en Italie. L'exigence morale. L'étude des problèmes particuliers. TOMMASI, VILLARI, MARSELLI, GABELLI, ANGIULLI. Roberto ARDIGO' et son système de philosophie juridique. Le positivisme juridique de Salvatore FRAGAPANE ; sa rigueur scientifique ; le problème de l'origine du droit ; l'intégration du droit dans la sociologie. Le positivisme « critique » d'Icilio VANNI : les trois fonctions de la philosophie du droit 19

CHAPITRE II. — Le positivisme sociologique et politique.

La sociologie d'Alessandro GROPPALI. Positivisme et socialisme. Le socialisme italien de 1870 à 1891. Après 1891. Le matérialisme historique d'Antonio LABRIOLA. Socialisme

fantastique d'Achille LORIA. Le positivisme et les sciences économiques et politiques. La théorie de la « classe politique » de Gaetano MOSCA. La théorie de la « circulation des élites » de Vilfredo PARETO..... 30

CHAPITRE III. — L'école criminelle positive, ses partisans et ses critiques.

Un précurseur : Giovanni BOVIO. L'anthropologie criminelle de Cesare LOMBROSO. La sociologie criminelle d'Enrico FERRI. La criminologie de Raffaele GAROFALO. Les partisans de l'Ecole dans les autres branches du droit : Giuseppe D'AGUANNO, Pietro COGLIOLO, etc. Michelangelo VACCARO et la conception du droit pénal comme une défense de l'ordre juridique constitué. Critiques des pénalistes à l'Ecole Criminelle Positive. La *terza scuola*. L'école technique-juridique. Le nouvel idéalisme italien : Ugo SPIRITO..... 42

CHAPITRE IV. — La théorie générale du droit positif.

L'empirisme de Vincenzo MICELI. Les juristes positifs : Roberto DE RUGGIERO. Les idées de Giovanni PACCHIONI. V. E. ORLANDO et SANTI ROMANO. Les internationalistes : Dionisio ANZILOTTI et Arrigo CAVAGLIERI..... 54

CHAPITRE V. — La crise du positivisme et sa dissolution.

Giuseppe CARLE et l'éclectisme. Antonio FALCHI : première révision critique du positivisme juridique ; l'élément *a priori*. Alessandro LEVI et l'influence de Croce sur le positivisme : deuxième révision critique du positivisme. Sa dissolution 61

LES IDÉALISTES

CHAPITRE VI. — La renaissance de l'idéalisme.

L'école de Naples. Bertrando SPAVENTA et l'hégélisme ; résurrection de la philosophie de BRUNO, CAMPANELLA et VICO ; influence de la philosophie allemande. Les continuateurs de Spaventa : Sebastiano MATURI et Donato JAJA ; CROCE, GENTILE et la revue *La Critica*. La philosophie de Benedetto CROCE. L'actualisme de Giovanni GENTILE. L'idéalisme dans la philosophie du droit : PETRONE et DEL VECCHIO 72

CHAPITRE VII. — **L'idéalisme métaphysique.**

La philosophie d'Igino PETRONE : sa phase métaphysique ; sa phase psycho-sociologique. Sa théorie de l'Etat. La philosophie du droit catholique : OLGIATI, MESSINEO et la philosophie morale de CATHREIN. Le système métaphysique de Francesco Bernardino CICALA. Les autres écrivains catholiques

84

CHAPITRE VIII. — **L'idéalisme néo-kantien.**

Place de Giorgio DEL VECCHIO dans la philosophie du droit. Son premier programme académique. Le problème de la connaissance du droit et de la détermination de son concept. Le problème déontologique et le droit naturel. La justice. Le problème de l'Etat

94

CHAPITRE IX. — **Le problème de la catégorie juridique.**

Benedetto CROCE et sa réduction de la philosophie du droit à la philosophie de l'économie. Adolfo RAVA' et la conception du droit comme une règle technique ; appréciation de cette doctrine. Giuseppe MAGGIORE et la justice comme médiation entre l'économie et la morale. Conditions exigées pour une révision et un dépassement de ce problème.....

110

CHAPITRE X. — **Le problème de la loi.**

Benedetto CROCE et la conception de la loi comme *volition d'une classe d'actions*. La loi, produit de l'individu. Giovanni GENTILE et la conception actualiste de la loi ; le droit comme *volonté déjà voulue* et la conception légaliste du droit. Giuseppe MAGGIORE et la conception du droit comme *processus* idéal. La personnalité humaine au centre du monde juridique

121

CHAPITRE XI. — **La théorie de l'Etat.**

La conception de la politique de CROCE : l'activité politique comme activité économique ; l'Etat, réalisé au moyen des actions des individus ; la théorie du libéralisme. La théorie de l'Etat chez Giovanni GENTILE : contradiction entre sa philosophie et sa politique. *La dottrina del fascismo* de Benito MUSSOLINI : l'Etat totalitaire. Critique.....

131

CHAPITRE XII. — **Le nouvel idéalisme italien et ses problèmes.**

Tentative de conférer un sens concret à la philosophie idéaliste et de la dégager du joug théorique. Alfredo POGGI et la valeur de la personne humaine. Giacomo PERTICONE et la conception <i>typique</i> de la vie et du droit ; l'individu et le moment politique de l'activité spirituelle. Felice BATTAGLIA et la conception du droit par l'idée de <i>relation</i> . Guido CALOGERO et la conception idéaliste de la logique juridique ; interprétation historiographique et ultrahistoriographique de la loi. La revue <i>Nuovi studi di politica, economia e diritto</i> . Arnaldo VOLPICELLI et la théorie corporative de l'ordre juridique. Ugo SPIRITO et la tentative de dépassement du libéralisme et du socialisme	143
BIBLIOGRAPHIE.....	165
TABLE DES AUTEURS CITÉS AU COURS DE L'OUVRAGE....	186
